

TARTU ÜLIKOOL
Filosoofiateaduskond
Kultuuriteaduste ja kunstide instituut
Eesti ja võrdleva rahvaluule osakond

SUURE HÄRJA MÜÜT LÄÄNEMERESOOME RAHVASTE
TRADITSIOONIS JA SELLE AJALOOLINE TAUST

Bakalaureusetöö

Kristo Siig

Juhendajad:
Ergo-Hart Västriik
Tõnno Jonuks

Tartu 2013

Sisukord

Sissejuhatus	3
1. Teooria ja metodoloogia	7
1.1. Parallakslähenemine	7
1.2. Läänemeresoomlaste etnogeneesi teooriad	9
2. Uurimislugu	13
3. Suure härja traditsiooni elemente folkloorses ja mütoloogilises aineses	21
3.1. Härg rahvakultuuris	21
3.2. Suur härg läänemeresoome rahvaste folklooris.....	22
3.2.1. Suur härg laulupärimuses	22
3.2.2. Suur härg teistes folkloorižanrites.....	35
3.2.3. Suure härja müüdi üldistav mudel.....	42
3.3. Paralleele teiste rahvaste mütoloogiates	44
4. Ajalooline taust	51
4.1. Arheoloogiline ja arheozooloogiline aines (absoluutne kronoloogia).....	51
4.2. Laensõnade kihistused (suhteline kronoloogia)	53
5. Analüüs	56
Kokkuvõte	67
Kasutatud allikad.....	69
Summary. The myth of the Great Ox in the tradition of Finnic peoples and its historical development	82

Sissejuhatus

Käesolev bakalaureusetöö liigub folkloristika kunagisest peateest kõrvalteeks taandunud rada mööda, huvitades tänapäeva kultuuri ja elavate inimeste asemel kunagi arhiivi talletatust ja „surnud“ motiividest. Pean siin silmas võrdlev-ajaloolist lähenemist, mis domineeris kuni 20. sajandi keskpaigani paljudes kultuuriteadustes, kuid on sellest saadik tasapisi marginaliseerunud. Sealjuures on viimasel ajal siiski märgata uut elavnemist folkloori ja mütoloogia diakroonilises uurimises. Eesti folkloristikaga lähemalt haakuvas teadusruumis on selle esindajaks Skandinaavia saaga-uurijate ringkonnast väljakasvanud *Retrospective Method Network* (RMN) ja selle häälekandja, Helsingi Ülikooli folkloristika osakonna välja antav infoleht *RMN Newsletter*. Selle väljaande eesmärgiks on kokku tuua erinevate distsipliinide (peamiselt folkloristika, keeleteadus, ajalugu, arheoloogia) teadlasi, kes uurivad mingi ajalooajalooperioodi kultuurinähtusi hilisemate allikate ja teistest kultuuridest pärit võrdlusmaterjali põhjal, ning töötada välja metoodika sellise uurimistöö läbiviimiseks (vt RMN). Käesolev uurimus seostubki ilmselt kõige lähemalt just RMNi retrospektiivse suunaga.

Alustasin oma folkloristikaõpinguid just nimelt soovist täiendada oma seni vaid arheoloogial põhinevat vaadet esiajaloole. Arusaam, et rahvaluule on midagi minevikulist, on juba ammu asendunud arusaamaga, et rahvaluule on pidevalt muutuv ja arenev ning olemas igas ühiskonnas (vt Jaago 1999). Sellegipoolest on raske eirata fakti, et 19.–20. sajandil nn traditsioonilisest talupojaühiskonnast üles kirjutatud folklooris on võimalik tuvastada hulgaliselt arhailisi elemente, mida on võimalik võrrelda teiste rahvaste folklooris ja mütoloogias esinevate süžeede ja motiividega. Kui võtta arvesse ka traditsioonide kujunemist mõjutanud ajaloolised asjaolud, on mõningate süžeede ja motiivide algupära võimalik tagasi viia sajandite kui mitte aastatuhandete taha ning siduda neid kindlate kultuuriajalooliste kontekstidega.

Samal ajal on arheoloogias viimastel aastakümnetel mineviku materiaalse kultuuri tõlgendamises toimunud mõningane iseseisvumine, mis tähendab seda, et etnograafiliste teadete ja keeleajalooliste rekonstruktsioonidega kõrvutamise asemel toetutakse aina

enam arheoloogilise materjali enda süvaanalüüsile ning spetsiaalselt arheoloogilise leiuväine tõlgendamiseks loodud mudelitele. Sellist lähenemist esindab Eesti arheoloogias kõige paremini Tõnno Jonuksi doktoritöö „Eesti muinasusund“ (Jonuks 2009), mis erinevalt varasematest sama eesmärgipüstistusega käsitlustest on sihilikult kõrvale jätnud folkloorse ja keeleajaloolise materjali ning esitab sel moel arheoloogilise materjali põhjal hea kronoloogilise raamistiku, millest edasises uurimistöös lähtuda. Leian, et sellise raamistiku olemasolul on nüüd igati kohane pöörduda tagasi seal kõrvalejätud folkloorse ja keeleajaloolise materjali juurde ning asuda seda uue raamistikuga kokku viima.

Alates esimestest kokkupuudetest folkloristikaga on mind iseäranis huvitanud nn müütilise sisuga regilaulud.¹ Mitmed uurijad on väitnud, et just selles folkloorižanris kajastuvad eesti (ja läänemeresoome) rahvausundi ja mütoloogia kõige arhailisemad jooned (vt nt Valk 2000: 251–252²). Nende vanapäraste säilimise üheks eelduseks on kindlasti kindlakujuline värsimõõt, mis on aluseks kogu läänemeresoome vanema rahvalaulu traditsioonile. Selle vanust on üritatud keeleajalooliste faktide abil ka määrata,³ kusjuures on arvatud, et mõningate laulude süžeed võisid proosavormis müütidena olla tuntud juba palju varem (Pentikäinen 1986).

Seda silmas pidades püstitangi hüpoteesi, et läänemeresoome rahvaste laulutraditsioonist tuttavate süžeede, motiivide ja vormelite konglomeraat, mida tavatsetakse koondada laulutüübiks⁴ „Suur härg“⁵ ning mõned teistes folkloorivormides

¹ Eestis ja Soomes on sisuliselt sama nähtuse kohta kasutusel erinevad terminid – Eestis regilaul ja Soomes runolaul. Tõsi, Mari Sarv on välja toonud, et eesti regilaulu värsimõõt on 13.–16. sajandil toimunud ajalooliste keelemuutuste tagajärjel tegelikult muutunud mõnevõrra erinevaks nn kalevalavärsist ning erineb seega teiste läänemeresoome laulualade traditsioonist (Sarv 2008: 129). Kuivõrd mina meetrika küsimustega ei tegele, ei ole see vahetegemine minu jaoks oluline ning eesti uurijana olen otsustanud kasutada läbivalt eestipärasest terminist, ka teiste läänemeresoome rahvaste sarnaste laulude puhul. Lisaks neile kahele kasutatakse teaduskirjanduses ka termineid nagu läänemeresoome vanem rahvalaul ja kalevalamõõduline laul, millest kasutan esimest juhul, kui soovin rõhutada just traditsiooni üleläänemeresoomelist aspekti.

² Antud artiklis esitab Valk tegelikult vastupidisele viitavaid argumente, kuid ta refereerib varasematele autoritele, kes on eitanud regilaulu seost uusaegse rahvausundiga, leides et kindla värsimõõdu tõttu on neis konserveerunud „usundi esiajalugu“.

³ Soome keeleteadlase Mikko Korhose arvates tekkis nn kalevalamõõt seoses läänemeresoome algkeele ja sellele omase prosoodilise süsteemi kujunemisega (Korhonen 1994). Seda etappi on keeleteadlased viimasel ajal paigutanud I aastatuhandesse eKr (Kallio 2006). Eesti regilaulu värsimõõdu mõningane eristumine nn kalevalamõõdust toimus selle aluseks olnud keelemuutuste aja järgi otsustades 13.–16. sajandil (Sarv 2008: 133–135).

⁴ Tüüp on folkloristikas olnud distsipliini algusaegadest saadik väga keskne, aga ka väga probleemne mõiste, mis võeti kasutusele tekkis loodusteadusliku taksonoomia eeskujul 20. sajandi alguses. Ajaloolis-

kajastuvad härja⁶-motiivid on kõik jäänused eelkristlikust, hiljem aktuaalsuse kaotanud tapmis- või ohvrimüüdist, mille üheks tegelaseks oli ktoonilise sfääriga⁷ seonduv hiiglaslik ürghärg⁸. Lisaks sellele üritan välja selgitada, milliste kultuuriajalooliste kihistuste ja sotsiaalmajanduslike tegelikkustega postuleeritud müüt ja selle osad võiks seostuda, ning esitan selle kujunemislöö võimalikud variandid.

Uurimistöö on interdistsiplinaarne, hõlmates allikmaterjali ja uurimisvõtteid nii folkloristikast, keeleteadusest, arheoloogiast kui võrdlevast usundiloost. Töö laiemaks eesmärgiks on proovida ja ühe näitejuhtumi varal demonstreerida, kuidas on võimalik nende erinevate distsipliinide allikaid, meetodeid ja tõlgendusi omavahel sünteesida.

Töö on jaotatud viide peatükki. Esimeses peatükis tutvustan kasutatavat teooriat ja metodoloogiat, teises uurimislugu. Kolmanda peatüki esimeses alapeatükis käsitlen härja-kuju folklooris ja traditsioonilises talupojaühiskonnas üldiselt, teises alapeatükis aga vaatlen läänemeresoome rahvastelt 19.–20. sajandil talletatud folkloori erinevates žanrites esinevaid motiive, mis minu hinnangul võiksid seostuda postuleeritud härjamüüdiga, ning konstrueerin nende põhjal viimase arvatavad põhijooned. Kolmandas alapeatükis esitan võrdluseks võimalikud paralleelid teiste rahvaste (eelkõige indoeuroopa) mütoloogias. Neljandas peatükis vaatlen karjakasvatuse arengule viitavat

geograafiline koolkond mõistis tüüpi kui geneetiliselt kokkukuuluvaid tekste, millel oli üks ühine algvorm (vt nt Anderson 1923). Mitmed selle koolkonna olulised teesid seati peagi kahtluse alla või kaotasid aktuaalsuse, kuid mõningaste korrektiividega elas sama idee edasi tüpoloogilise koolkonna uurimustes, kes pidasid olulisimaks arhiivitekstide liigitamist (peamiselt sisulisel sarnasusel põhinevatesse) analüütilistesse kategooriatesse ehk tüüpidesse, ehkki nad ei uskunud enam võimalusse algvormi rekonstrueerida (vt nt Laugaste 1975: 62–63). Tänapäeval on tüüp pigem analüütiline tööriist materjali korraldamiseks, mitte uurimuse lõppeesmärk (vt nt Metsvahi 2012: 611). Järgnevas kasutan tüübi mõistet kahes tähenduses: 1. tüüp kui analüütiline kategooria (kasutan seda uurimisloo käsitlemisel ja uurimiskorpuse valikul) ning 2. tüüp kui *emic*-kategooria (pärimusekandjate enda arusaam sellest, millised lauluesitused on olemuslikult sama laul ehk üks tekstiline olem (vt allpool)).

⁵ Nii folkloristidele kui laiemale üldsusele kõige tuntumas versioonis (mis esineb ka „Kalevala“ 20. runos (Lönnrot, 1985) kirjeldatakse tohutute mõõtmatega härga, kellele ei suudeta leida tapjat, kuni tuleb must mees merest, kes sõnni tapab.

⁶ Näib, et sõna „härg“ kasutatakse laulus selle laiemas tähenduses ehk pole oluline, kas tegemist on kastreeritud või kastreerimata isasveisega (ehk siis „pull“ ja „sõnn“ on siin „härja“ sünonüümideks), vt ka (Raiet 1991: 520), „härg“

⁷ Ktoonilise all pean silmas alumist, taevasele vastanduvat sfääri (kreeka sõnast *chthōn*, mis tähendab maad), mis hõlmab nii maad kui ka (sise)veekogusid, ning sellega seonduvaid mütoloogilisi olendeid ja nähtusi (vt ka Price & Kearns 2003: 118).

⁸ Nimetan seda olendit algjärgnevalt Suureks härjaks ilma jutumärkideta, kusjuures ühendi esimene sõna on suure tähega ja pärisnime rollis. Kui aga räägin regilaulust, lisan jutumärgid, kuna tegemist on regilaulutüübi pealkirjaga.

lingvistilist ja arheoloogilist materjali. Viiendas peatükis analüüsin müüdi kujunemisloo võimalikke variante ja üritan neid paigutada absoluutsele kronoloogilisele skaalale.

Sooviksin tänada oma juhendajaid Ergo-Hart Västriku ja Tõnno Jonuksit sisukate nõuannete ja nõudlikkuse, Madis Arukaske, Aado Lintropi ja Ülo Valku kommentaaride ja viidatud kirjanduse, Margaret Lyngdohi inglisekeelse kokkuvõtte ülevaatamise ning Kaisa Kulasalu, Mari-Ann Remmelit ja teisi Eesti Rahvaluule Arhiivi töötajaid tekstide otsimisel osutatud abi eest ning kõiki teisi, kes on hea või targa sõnaga minu uurimistöö valmimisse panustanud.

1. Teooria ja metodoloogia

1.1. Parallakslähenemine

Uurimuse teoreetiliseks taustaks on germaani ja soomeugri rahvaste mütoloogiate ja suulise luule uurimisele spetsialiseerunud Helsingi Ülikooli teaduri ja *RMN Newsletteri* peatoimetaja Frogi kirjutistes väljaarendatud metodoloogia sünkrooniliste folkloorinähtuste võrdlev-ajalooliseks uurimiseks, mida ta ühes artiklis nimetab parallakslähenemiseks (*parallax approach*)⁹ (Frog 2012b). Erinevalt 20. sajandi alguses laialdaselt kasutuses olnud ajaloolis-geograafilisest meetodist ei ole see orienteeritud algvormi rekonstrueerimisele, vaid traditsiooni¹⁰ ajalugu kirjeldava kontinuummudeli loomisele ning traditsioonis toimunud muutuste sisu ja tähenduse väljaselgitamisele. Selle eesmärgi saavutamiseks lähtub parallakslähenemine kaasaegsetest arusaamadest sotsiaalsete, kultuuriliste ja semiootiliste protsesside kohta. Nagu ajaloolis-geograafiline meetod, tugineb ka Frogi meetod paljuski ajaloolises keeleteaduses kasutatavale mõisteaparatuurile ning ka kontseptuaalsete mõistete keeleajaloolistele rekonstruktsioonidele. Samas on oluliseks erinevuseks see, et võetakse arvesse rahvaluulenähtuste kasutusseoseid ja žanrispetsiifikat erinevates traditsioonides, kuivõrd nende põhjal on võimalik rekonstrueerida traditsiooniajaloolisi muutusi.

Frogi parallaksmeetodile toetudes üritan arhiivitekste võrreldes luua üldistavad mudelid¹¹ sünkroonilises (siinkohal 19.–20. sajandi) folkloorses aineses esinevatest narratiividest, motiividest ja vormelitest, mida pean oma uurimuse seisukohalt oluliseks (s.t. aiman nende vahel ajaloolist seost). Mudel kui üldistus väldib olukorda, kus

⁹ Parallaks on optikas kasutatav mõiste, mis tähistab definitsiooni järgi kahe liikumatu punkti vastastikuse nurkasendi muutust vaateleja silmis selle vaateleja liikumise tõttu. Frog kasutab parallaksi analoogiat traditsioonide ajaloolisel uurimisel seepärast, et parallaksi kasutatakse objektide ja vaateleja vahelise kauguse määramiseks distantilt (nt astronoomias tähtede kauguse määramiseks).

¹⁰ Kasutangi edaspidi uuritava härja-narratiivi või -kuju kõige laiemaks (nii sünkroonilist kui diakroonilist varieerumist hõlmavaks) tähistamiseks mõistet „Suure härja traditsioon“, mille alla kuuluvad nii kõik selle kajastused erinevates uusaegse folkloori žanrites (mille vahel tol ajal enam pärimusekandjad ise seoseid ei pruukinud näha) kui ka näiteks hüpoteetilisi kunagi eksisteerinud tekstiväliseid ja tekstilisi olemeid (vt allpool).

¹¹ Mudeli all peab Frog minu arusaamise järgi silmas analüütilist kategooriat kokkukuuluvatest tekstidest või tekstiosadest ning see võib vajadusel vastata nii „tüübi“ kui „redaktsiooni“ kategooriale, mille tõi kasutusele ajaloolis-geograafiline koolkond.

üksikule idiosünkraatilisele variatsioonile pööratakse tõlgenduses liialt tähelepanu. Nende mudelite põhjal pakun välja üldistava mudeli algse müüdi tuumelementidest, mille võtan aluseks teiste rahvaste mütoloogiast ja folkloorist pärinevate sarnaste süžeede ja motiividega võrdlemisel.

Oluliseks mõisteks, mida allpool kasutan, on Frogi poolt väljakäidud „tekstiväline olem“ (*extra-textual entity*).¹² See tähistab narratiivi või teadmist, mis on abstraktsel tasandil pärimusrühmas üldtunnustatud ja –tuntud, kuid ei avaldu otseselt, vaid tekstiliste olemitena¹³ konkreetsetes žanrites. Sealjuures indiviid omandab teadmised tekstivälistest olemitest, nende tähtsusest ja nendega seotud kasutuskontekstidest tekstiliste olemite (laulude, muistendite, müütide¹⁴, rituaalide jne) korduva vastuvõtmise (kuulamise, kaasalaulmise, osalemise jne) kaudu. Kui tekstilised olemid on piiratud konkreetse žanri esitusstrateegiatega, siis tekstivälisele olemile sellist piirangut ei ole. (Frog 2010: 204–205)

Võrdleva analüüsi tulemusena peaks olema võimalik luua kontiinummodell, mis oleks sisuliselt traditsiooni peamiste ajalooliste muutuste kirjeldus ja suhteline kronoloogia (kuigi allikate puudusel on ka tühikud paratamatud). Frogi järgi peaks järgnema võrdlus ja korrelatsioonide otsimine sama kultuuri teiste nähtuste kohta tehtud kontiinummodellidega, et luua edasisi, süsteemsemaid ja kogu kultuuri hõlmavaid mudeleid. Kontiinummodellide diakrooniliseks liigendamiseks kasutab Frog Lauri Harvilahtile toetudes „etnokultuuriliste substraatide“ (*ethnocultural substrata*) mõistet, mida rakendab oma monograafias „Itämerensuomalaisten mytologia“ ka soome folkloorist Anna-Leena Siikala (2012). Need on võrreldavad keeleajalooliste etappidega, millele on iseloomulikud teatud häälikumuutused ja laensõnade grupid. Etnokultuuriline

¹² Frog ei ole esimene, kes sellist kontseptsiooni rakendab. Eesti folklooristikas on Aino Laagus sarnases tähenduses kasutanud mõistet „tekstiväline komponent“, mis tähistab iga konkreetse muistendi ja selles toimuva tegevuse aluseks olevaid tekstiväliseid uskumusi ja kujutelmi (Laagus 2009: 119). Samas suunas sihib ka Lauri Honko kirjeldus suuliste eeposte loomeprotsessi kohta. Honko järgi toetub iga esitus traditsioonifondile (*pool of tradition*), mis tähendab traditsiooniliste multivormide, žanrite ja registre kooseksisteerimist inimese peas või abstraktselt pärimusrühmas. Ühe inimese puhul eelistab ta rääkida mentaalsest tekstist (*mental text*), mis kujutab endast kogumit ühe teema ümber organiseeritud üldreeglitest, süžeedest, fraasidest, vormelitest ja eepiliste sündmuste mentaalsetest ettekujutustest (Honko 1998: 154–155; joonis lk 167).

¹³ Tekstiline olem (*textual entity*) on Frogi järgi igasugune pärimusrühma poolt tekstina tunnustatud nähtus (nt vanasõna, mõistatus, laul), millel on pärimusekandjate ettekujutuses mingi konventsionaalne (žanriline) kuju ning mis väljendub konkreetsetes esitustes (Frog 2010: 197).

¹⁴ Müüti mõistetakse tihti ühe folkloori proosažanrina, kuid allpool kasutan seda pigem tekstivälise olemi ühe alaliigina, soovides sellega tähistada mingit laiemat mütoloogilist narratiivi või teadmist.

substraat on sünkroonilises materjalis analüütiliselt eritletav ajalooline kihistus, kuid kunagi on see kihistus olnud iseseisvalt toimiv sünkrooniline süsteem kultuuri peamistest koostiselementidest (keel, poeetika, kujundid, motiivid, narratiivid jne), mis sünteesis varasemate perioodide kultuuri uute kultuurilaenude ja olemasoleva kultuurikeskkonnaga. (Frog 2012b)

1.2. Läänemeresoomlaste etnogeneesi teooriad

Etnokultuuriliste substraatide näol on võimalik konstrueerida kultuurinähtuste suhteline kronoloogia. See aga tekitab koheselt ahvatluse võrrelda ja „kalibreerida“ seda arheoloogiliste ja ajalooliste allikate absoluutse kronoloogiaga, millega tegelebki töö lõpuosa. Samas käib absoluutse kronoloogia ja keeleajalooliste kihistuste ühitamisega kaasas rida teoreetilisi ja metodoloogilisi probleeme. Sellal kui keel ja kultuur võivad ühes inimestega liikuda, on arheoloogia allikateks olevad maapinda jäänud esemed kindlalt seotud mingi geograafilise asukohaga. See aga tähendab, et kui me uurime läänemeresoome rahvaste mütoloogias aastatuhandete taha ulatuvaid kihistusi, peame esmalt välja selgitama, millisel alal nende rahvaste eelkäijad sel ajal elasid (ei ole võimalik automaatselt eeldada, et läänemeresoomlased on asunud 19. sajandil fikseeritud asualadel igavesti), ning just selle ala arheoloogiline aines ja ajalooline kontekst peaks vastama uuritavatele etnokultuurilistele kihistustele.

Seega muutub keskseks küsimus läänemeresoomlaste etnilisest ajaloost ja sellest, mis hetkest võib läänemeresoome keeli seostada nende praeguse või vähemalt ajaloolise asualaga. Tegemist on teemaga, mille puhul puudub tegelikult konsensus nii eri teadusharude vahel kui ka distsipliinide siseselt. Probleemiks on see, et etnos on suhteliselt keeruliselt määratletav ja ajas muutuv üksus, mis võib põhineda ühisel keelel, riigil, territooriumil, majandusviisil jne (Saarikivi & Lavento, 2012). Igal etnogeneesi uurimisega seotud distsipliinil on oma uurimisobjektid, mis on harva üksteisega täielikus kooskõlas ja vastavuses. Arheoloogia opereerib kultuuri mõistega, geneetika

haplogruppidega, keeleteadus keelega ja kultuuriteadused (sh folkloristika) taas kultuuriga, mille suhe arheoloogilise kultuuriga ei ole ometigi üks-ühene.¹⁵

Laias laastus võib viimaste aastakümnete diskussioonide põhjal eristada kolm erinevat teooriat, kui jätta käsitlemata läänemeresoome areaali sisesed rahvaste liikumised. Esimene, jääaja-järgse järjepidevuse teooria rõhutab asustuse ja rahvastiku järjepidevust Soome ja Eesti alal alates viimase jääaja lõpust.¹⁶ Sellist lähenemist esindavad näiteks arheoloog Milton Núñez (Núñez 1987) ja keeleteadlane Kalevi Wiik (Wiik 2005), kelle arvamuse järgi kõnelesid juba jääaja-järgse Põhja-Euroopa esmaasustajad uurali keeli.¹⁷ Teooria tugevuseks on eelkõige vastavus asustuse järjepidevust kinnitavale arheoloogilisele ainesele, aga viimastel aastakümnetel ka populatsioonigeneetika andmetele, mis kinnitab rahvastiku järjepidevust (vt Wiik 2005 ja seal viidatud kirjandus). Samas peab tõdema, et see ei tähenda tingimata keelelist-kultuurilist järjepidevust. Keeleajaloolised faktid, ennekõike varased uurali keelte kontaktid indoeuroopa keeltega, mis võimaldavad indoeuroopa keelte häälikumuutuste parema ajaloolise dokumenteerituse tõttu anda täpsemaid dateeringuid ka uurali keelte foneetiliste muutuste kohta, jäetakse selle koolkonna käsitlustes kas kõrvale või üritatakse neid vägisi etteantud raamistikku suruda, mis aga põhjustab ilmselgeid probleeme (vt kriitikat nt Kallio 1997; Laakso, 1999; Aikio & Aikio 2001).

Teine, kõige vanem ja traditsioonilisem teooria seostab soomeugri keelte leviku Läänemere äärde tüüpilise kammkeraamika kultuuri levikuga (u. 3900 eKr). Selle teooria kasuks räägib fakt, et tüüpilise kammkeraamika nähtus levis just läänemeresoome ja saami rahvaste ajaloolisel asualal ning see eelneb tugevale nõorkeraamika kultuuri mõjule Baltikumis, mida on võimalik üsna edukalt seostada balti rahvaste levikuga ja vastava laensõnade kihistusega läänemeresoome keeltes (Carpelan 1999: 265; vt ka Ariste 1956). Nõrkuseks on aga jällegi vastuolu mõnede

¹⁵ Arheoloogilise kultuuri piiritlemine põhineb heal juhul paljude erinevate esemetüüpide ja materiaalse kultuuri nähtuste ühetaolisusel mingil maa-alal, kuid sageli lihtsalt keraamikavalmistamise ja –kaunistamise traditsiooni varieerumisel. Antropoloogia ei piiritle kultuure mitte uuritavate inimrühmade kasutatavate materiaalsete objektide, vaid pigem nende elutegevuse, kommete, maailmapildi ja enesemääratluse järgi.

¹⁶ Viimase jääaja lõpuks loetakse u 9500 eKr, esmaasustus jõudis Soome ja Eesti alale u 8800 eKr (Kriiska 2012)

¹⁷ Esimesena formuleeris sellise mõttekäigu eesti arheoloog Richard Indreko juba 1940ndate aastate lõpus (Johanson jt 2013: 137–150).

keeleajalooliste faktidega, näiteks eeldab nii varane läänemeresoome algkeele dateering, et seda algkeelt oleks võrdlemisi muutumatul kujul räägitud Soome lahe erinevatel kallastel tuhandeid aastaid, kuid pole olemas ühtki ajalooliselt dokumenteeritud keelt, mis oleks niivõrd stabiilne ja konservatiivne (vt Kallio 2006: 14 jj). Lisaks on läänemeresoome ja saami keeltes indoiraani laensõnu, mida ei leidu idapoolsemate soomeugri rahvaste keeltes ning on laenatud ajal, kui soomeugri keeled olid üksteisest eraldunud, mis tekitab küsimuse, miks ja kuidas kulges see laenusuund teistest soomeugri rahvastest mööda. Asko Parpola pakub sellele küsimusele vastuseks, et pronksiaegses tekstiilkeraamika kultuuris elasid läänemeresoomlaste hulgas eliidirühmana indoiraanlased (Parpola 1999: 196), kuid see näib väga otsitud seletus.

Kolmas teooria, mille esitas 2006. aastal Kalevi Wiiki üks agaramaid kriitikuid, Petri Kallio (Kallio 2006), dateerib uurali keelte ekspansiooni nn Seima-Turbino fenomeniga¹⁸ alates umbes 2000 eKr (Läänemere äärde jõuab see u 1900 eKr). Teooria tugevuseks on eelkõige vastavus keeleajaloolise loogika ja faktidega – Kallio rõhub just uurali keelte varastele kontaktidele indoeuroopa keeltega ning uurali keelte siseselt toimunud divergentsi ja häälikumuutuste võimalikule ajalisele kestusele, mis tema hinnangul välistavad nii varased dateeringud, kui esimese kahe teooria puhul esitatakse. Hiljutises ettekandes tõdes Valter Lang (2013), et iseenesest võib ka arheoloogilisest leiumaterjalist selle teooria illustreerimiseks sobivaid (idapoolseid) kultuurikontakte leida, mainides ühe kandidaadina ära ka Seima-Turbino fenomeni. Samas jätab see teooria praegu veel õhku mitmeid küsitavusi, kuna seni ei ole täpsemalt avatud keele ja kultuuri leviku mehhanismi sotsiaalmajanduslikust aspektist¹⁹ (samas ei ole seda tegelikult esitatud ka teise teooria puhul).

¹⁸ Seima-Turbino fenomeniks nimetatakse laial alal Euraasias (Soomest Mongooliani) levinud pronksitehnoloogia kompleksi, millega kaasnesid spetsiifilised matmispaigad ja esemetüübid. Nähtus on alguse saanud kas Kaama jõe ja Uurali vaheliselt alalt või Altai mäestikust, kuid on seejärel kiirelt levinud ida ja lääne suunas. Tegemist on varaseima pronksivalmistamist vallanud kultuuriga Euraasia metsastepis, kusjuures selle elanikud olid majandusviisilt kütid-korilased (Anthony 2007: 443 jj). Nähtust kooshoidev mehhanism on paraku pisut ebaselge (Lang 2013).

¹⁹ Pean siin silmas seda, et minu hinnangul tuleks keele leviku puhul arheoloogiliste allikate ja nende põhjal loodud ühiskonna rekonstruktsiooni abil selgitada leviku sotsiolingvistilisi aspekte (miks ühe keele kõnelejad olid edukamad kui teised jne), sõltumata sellest, kas keel levis migratsiooni või keelevahetuse teel. Samuti pean tupikteks ainult algkeelte ja arheoloogiliste kultuuriareaalide omavahelise kokkusobitamisega tegelevaid etnogeneesi teooriaid. Sarnaseid mõtteid on avaldanud Saarikivi & Lavento 2012.

Kuigi kolmas teooria näib koguvat kiirelt populaarsust,²⁰ puudub sel teemal konsensus (tõsi, esimesena toodud teooria näib olevat keeleajalooliste andmetega niivõrd kokkusobimatu, et selle võib arvestusest välja jätta). Mõõduka positivistina usun, et läänemeresoome rahvaste kujunemine toimus ikkagi mingil ühel konkreetsel viisil ning et on täiesti võimalik esitada teooria, mis lahendaks olemasolevad vastuolud ja looks tervikliku kultuuriajaloolise taustsüsteemi. Paraku seda teooriat praegusel hetkel ei ole ning selle esitamine pole ka minu uurimuse eesmärk. Sellegipoolest pean vajalikuks otsustada mõne olemasoleva mudeli kasuks ning toetuda sellele, mistõttu valin käesoleva uurimuse tarbeks kõige uuema, uurali keelte hilise (al. 2000 eKr) ekspansiooni teooria.

²⁰ Sellest näib lähtuvat ka Anna-Leena Siikala äsjane käsitlus läänemeresoomlaste mütoloogiast (2012).

2. Uurimislugu

„Suure härja“ regilaulu müütiline taust ei ole eesti ega soome folkloristikas mingi uudis. Pigem vastupidi – see on ikka ja jälle ajendanud erinevate põlvkondade uurijaid (peamiselt küll soome folkloriste) esitama oma teooriaid selle laulu olemuse ja algupära kohta ning ühel või teisel viisil on seda muistse müüdi järeltulijaks pidanud peaaegu kõik teema senised käsitlejad. Samas on kõik varasemad uurimused piirdunud laulu-keskse lähenemisega ega ole käsitlenud teisi folkloorižanre, mistõttu piirdubki uurimislooline ülevaade „Suure härja“ laulutüübi historiograafiaga. Vaatlen järgnevalt uurimislugu publikatsioonide kronoloogilises järjestuses, et näidata sel moel, kuidas uurijad on varem esitatud hüpoteesidega diskussiooni asudes ja neid kritiseerides järkjärgult uusi aspekte välja toonud.

„Suure härja“ lauludes esinevaid hiidhärja motiive seostas muistse mütoloogiaga juba Kristfrid Ganander seletussõnastikus „Mythologia Fennica“, mis oli üldse esimene põhjalikum soome mütoloogia alane teos. Tema tõlgenduse järgi on tegemist astraalmüüdiga ning Suur härg tähistavat Suure Vankri tähtkuju. Ganander võrdleb loos kasutatavaid motiive ka tuhandeaastase riigi tulekusse uskuvate apokalüptiliste usuvoolude – separatistide ja khiliasprite – ootustega. (Ganander 1960: 9)²¹

Esimese teadlasena teemat käsitlenud Julius Krohn otsis „Suure härja“ loole paralleele eelkõige skandinaavia mütoloogiast. Tema hinnangul oli algupärane versioon hoopis regilaul „Suur siga“ (vt allpool), mille nimategelane olevat omakorda laenuline versioon Valhallas jumalatele toiduks olevast metsseast Sæhrímnirist²², härg aga pelgalt tõlkes või muul moel moondunud versioon sellest (Krohn 1885: 292). Teise variandina nägi ta seost läänemeresoome härja ja skandinaavia mütoloogia härja Himinbjótri²³ vahel, kelle pea Thor maha raiub ja selle kala püüdma minnes söödaks paneb (samas). Väike

²¹ Kunstiajaloolane Onni Okkonen on Gananderi mõttekäigule toetudes kirjutanud Suurest härjast kui sodiaagi tähtkujust ning selle seostest muistsete Idamaade mütoloogiaga (Okkonen 1935), kuid minu hinnangul on tegemist pigem esseistliku mõttelehnuga, millele „Suure härja“ lauludest tõendusmaterjali ei leia. Uurimisloo terviklikkuse huvides olgu ära mainitud ka Y. H. Toivose arvamus, et tegemist on vikerkaare sümboliga (Kuusi 1963b: 161–162), mis ilmselt põhineb võrdlustel saami mütoloogia taevapõdraga (vrd Ernits 1999).

²² Rein Sepa eestinduses Sæhrímnir.

²³ Rein Sepa eestinduses Hiiminhrjootr.

vennike või must mees, kes härja tapab, olevat Krohni natuurmütoloogilises tõlgenduses kõuepilve ja tormi võrdluskuju (samas: 492 jj & märkus 4), aga oma algupäralt skandinaavia piksejumal Thor, kes on samuti jõötunitega jõukatsumise episoodis esialgu näiliselt väike, aga osutub siiski väga tugevaks (samas: 292).

Järgmiseks uurijaks oli Kaarle Krohn, kes jõudis elu jooksul esitada lausa kolm täiesti erinevat tõlgendust „Suure härja“ algupärast. See seisukohtade muutlikkus aga omakorda seadis kahtluse alla kogu tema väljaarendatud ajaloolis-geograafilise meetodi tulemuste tõsiseltvõetavuse. Teoses „Kalevalan runojen historia“ arvas Krohn, et „Suure härja“ laul on pärit Lääne-Eestist ning olnud algselt lõikustalgutel lauldud tänulaul peremehele. Härja suurus tulenevat pelgalt sellest, et söögiks olnud tapalooma suurendati õllejoobes olles poeetilise kujundina (Krohn 1903: 623–624). Laulu levimist läänest itta tõestavat eestipärase värsi „tuhat sülta turja laia“ muutumine Ingeris värsiks „*tuhat syltä turpa paksu*“, mis mõjub ebaloomulikumalt ja olevat seega sekundaarne.

Teadusliku väljaande „Eesti rahvalaulud“ 1. köite saatesõnas kirjutas Krohn 1926. aastal juba täiesti vastupidist. „Suure härja“ laul olevat tekkinud Soomes ning levinud Ingerimaa kaudu Eestisse, kus see olevat segunenud sarnaseid motiive kasutava eesti talgulauluga (Krohn 1926).

1932. aastal teoses „Kalevalan kertomarunojen opas“ muutis ta veel kord oma arvamust. Soome variantide poeetilistes kujundites kasutatavad kohanimed viitavad tema sõnutsi Lääne-Soomele ja põhjapoolsetele aladele, kuhu ulatus läänesoomlaste ekspansioon. Seevastu Ukko, Ryönikkä (Rauni) ja Virokannas on Mikael Agricola karjala jumalate loetelus kõige tähtsamal kohal, mistõttu Kaarle Krohni arvates on „Suure härja“ laulu näol tegemist hilistekkelise läänesoomlaste pilkelauluga poolpaganlike karjalaste härjaohverduste üle, mida viimased olevat veel 19. sajandi lõpul pühale Iljale teinud. Ingerimaalt olevat laul kulgenud Põhja-Eestisse, kus see segunes lääne-eesti peolauluga, aga sealt pärit read „sada sülta sarved pikad, tuhat sülta turja laia“ on jällegi ingeri kaudu suundunud soome lauludesse. (Krohn 1932: 85–86)

Martti Haavio loobus krohnilikust läänemeresoome lauluala siseseste levikuteede uurimisest ja tõi loo algupära mõistmiseks käibesse märksa laiemaid kultuuriajaloolisi paralleele. Näiteks paigutas ta „Suure härja“ laiemasse, laialt levinud ja seega ilmselt

väga vanasse loomismüütide kategooriasse, kus jumal või algheeros tapab maailma ähvardava ürgse olendi, kelle keha tükeldatakse ja mille eri osadest saavad pinnavormid, loomad, taimed jne. (Haavio 1959: 63 jj; 95–97).

„Suure härja“ loo otseseks algupäraks peab Haavio Rooma keisririigis populaarsete müsteeriumide taustaks olnud müüti Mithrase nimelisest jumalast, kelle üheks vägiteoks oli ürgsõnni tapmine (Haavio 1959: 70–73). Haavio arvates tõid müüdi läänemeresoome aladele Soomest ja Baltikumist pärit mehed, kes teenisid Rooma sõjaväes. Oma argumentatsioonis viitab ta sellele, et meie teadmised selle aja ühiskonnast on puudulikud, aga olemasolev materjal viitab aktiivsele karusnaha- ja merevaigukaubandusele Rooma aladega ning siinsetest haudadest on leitud Rooma päritolu relvi. Samuti rõhutab ta seda, et aasta 180 pKr paiku, kui germaanlaste sissetungid Rooma aladele algasid, oli mithraism populaarseim usund Rooma kirdeprovintssides. (samas: 75–77)

Haavio tõlgenduses kuuluvad „Suur härg“ ja „Suur siga“ samasse kultuuriajaloolisse kihistusse. Ta pidas mõlemaid *kekri*-aja²⁴ rituaalilauludeks ning mõlemal juhul seostab ta suure looma tapjana nimetatud Ukkot skandinaavia piksejumala Thoriga. Sellele viitavat nii tema atribuutideks olnud vaskne vasar, kuldne kurikas/kirves, hõbedane kang/nui kui ka eesti ja ingeri lauludes esinevad värsid „Toodi Turgi tappamaie“ ja „*Tunkei Turulta miekkoi*“, samuti selliste kohanimedega nagu Toro või Torojoki mainimine Soome teisendites. (Haavio 1959: 95–97)

Jumalate katsele looma tappa leidis Haavio vaste muistsest assüüria müüdist, kus kirjeldatakse, kuidas jumalaid paluti tapma lõviladset Labbu-nimelist koletist. Kui loom saba tõstis, hirmusid jumalad sellest ära, kuni jumal Tispakil (Taevamees) õnnestus oma saadetud tormi kaitsel elukas tappa. Loom oli nii suur, et sellest voolas 3 aastat verd. Haavio järgi olevat „Suure härja“ loos mitmeid sarnasusi Labbu-müüdiga, näiteks looma suurust kirjeldavad väljendid, tapja otsingud, jumalate põgenemine looma liigutamise pärast ja ka loomast voolava vere suur kogus. Samas ei esitanud ta mingit konkreetset viisi, kuidas võiks „Suur härg“ olla assüüria müüdiga seotud, vaid piirdus

²⁴ Sügiseste põllutööde lõppu märkiv püha soome rahvakalendris, mis leidis aset mihklipäeva ja kõigi pühakute päeva vahel, kuid ei ole otsene vaste meie hingedeajale.

äärmiselt ähmase väitega, et „Suur härj“ ja „Suur siga“ olevat muistse ida kõrgkultuurides tekkinud loomatapumüütide soome vasted (Haavio 1959: 73–75).

„Soome kirjanduse ajaloo“ I köites paigutab Matti Kuusi oma Kalevala-laulude kronoloogilisel skaalal „Suure härja“ varakalevalalisse kihistusse.²⁵ „Suur härj“ sarnaneb tema sõnutsi stiili poolest teistele laulukujulistele kultuurimüütidele nagu „Päivöla pidu“ („*Päivölan pidot*“), „Tule sünd“ („*Tulen synty*“), „Suur tamm“ („*Iso tammi*“) ja „Paadi valmistamine“ („*Veneen veisto*“), mida iseloomustab fantastilistel mõõdusuhetel mängimine ning narratiivi edenemine passiivsete pealausete abil (Kuusi 1963b: 165). Samas ei jäta Kuusi tähelepanuta ka seda, et „Suures härjas“ on sangarieepikale iseloomulikke jooni: teised üritavad ja ebaõnnestuvad, enne kui tuleb heeros ning lahendab ülesande võidukalt (samas: 150).

Algse funktsiooni poolest peab Kuusi „Suurt härja“ rituaalilauluks, mida esitati härja ohverdamise juures. Sealjuures jätab ta siiski lahtiseks, kas tegemist oli kevadise, põllutööhooaja algust tähistava rituaalse pidusööminguga või sügisese tänuohvriga, kuivõrd tõendusmaterjali võib tuua mõlema väite poolt.²⁶ Kui Haavio seostab „Suure härja“ müüti germaanlaste mõjuga, siis Kuusi leiab, et tegemist oli juba algläänemeresoome ajastu kultuurilaenuga baltlastelt, kellelt võeti üle ka esialgu vastavat looma tähistanud sõna „tarvas“. Kuusi toob ühtlasi välja, et hiigelhärja motiivi tuntakse erinevates süžeealistes ja funktsionaalsetes seostes kõigil Eesti, Soome, Karjala ja Ingeri vanema rahvalaulu levikualadel. (Kuusi 1963b: 161 jj)

Kuusi arvates on „Suure härja“ laul kujunenud „Suure tamme“ laulu varjus, sest neil on rida ühisjooni: tohutute mõõtmete kirjeldamisele järgneb langetaja/tapja otsimine,

²⁵ Kuusi eristab 19.–20. sajandil üles kirjutatud läänemeresoome (peamiselt soome-karjala-ingeri) vanemates rahvalauludes esinevates süžeedes erinevad ajalised kihistused, millel on kindel kultuuriajalooline taust ja iseloomulikud stiilitunnused: läänemeresoome algkeele ja kalevalamõõdu eelse ajajärgu, peamiselt küttimise ja korilusega, šamanismi ja totemismiga seotud müüdid (*esisuomalainen runous*); varakalevalaline luule (*varhaiskalevalainen runous*), peamiselt sünni- ja kultuurimüüdid; südakalevalaline luule (*sydänkalevalainen runous*), viikingiaja eepiliste kangelaslaulude kihistus; ning hiliskalevalaline, kesk- ja uusaja kultuurimõjudega seondud kihistus (*myöhäiskalevalainen runous*). Varakalevalaline kihistus vastab läänemeresoome-volga algkeelele ja läänemeresoome algkeelele ning on seotud balti rahvaste kultuurimõjuga (Kuusi 1963b: 129 jj). Nii teose kirjutamise ajal kui tänapäeval paigutatakse seda keeleajaloolist järku I aastatuhandesse eKr (vt Kallio 2006). Olgu siiski mainitud, et teose kirjutamise ajal olid eesti keeleteadlased ja arheoloogid arvamusel, et läänemeresoome algkeele kõnelejad sattusid balti rahvastega kontakti III–II aastatuhandel eKr, seoses nõörkeraamika kultuuri saabumisega Baltikumi (Ariste 1956).

²⁶ Hiljem, leheküljel 236 näib ta kalduvat kevadiste *ukonvakkajuhla* pidustuste poole ja leheküljel 336 leiab, et *kekrijuhla* puhul oli ohvriloomaks pigem lammast või oinas, harva siga või sõnn.

lõpuks tõuseb merest väike müütiline mehike ning langetatust/tapetust saadakse rohkesti materjali, olgu siis puitu või toitu. Uuemate stiilijoonte esinemine nii soome kui eesti redaktsioonides olevat tõendiks, et „Suure härja“ alglaul on neist kahest siiski noorem. (Kuusi 1963b: 161 jj)

„Suure härja“ laulu mõningates variantides esinev episood sellest, kuidas härg peletab Ukko ja teised jumalad puude otsa, on Kuusi hinnangul tekkinud laulu muudest elementidest hiljem, „Suure härja“ laulu ristumisel „Suure seaga“. Sealjuures „Suur siga“ – nagu teisedki keskaegsesse või hiliskalevalalisse kihistusse kuuluvad laulud – häbistab paganlikke uskumusolendeid, mistõttu Kuusi arvates on „Suur siga“ algselt kujunenud (võib-olla kellegi vaimuliku loodud karikatuurina) kunagise müüdilaulu „Suure härja“ paroodiana, aga kaotas peagi aktuaalsuse ning isegi segunes parodeeritavaga. (Kuusi 1963c: 337)

Järgmiseks uurijaks võib pidada „Suomen perinneatlase“ koostajat Matti Sarmelat, kes käsitles „Suurt härga“ koos „Suure seaga“ ühisnimetaja „Suur loom“ all. Sarmela näib üldiselt toetavat ja täiendavat Kuusi seisukohti,²⁷ kuid kritiseerib tugevalt Martti Haavio teooriat mithraismi ja „Suure härja“ seostest. Näiteks leiab Sarmela, et mithraism ei olnud olemuselt I aastatuhande I poole läänemeresoome ühiskonda sobituv küla- või kogukonnausund, vaid selle järgijad olid peamiselt sõdurid, ametnikud ja kaupmehed, kes ohverdasid templites või altaritel eraviisiliselt. Samuti sümboliseerivat Mithras ürgsõnni tapjana mehelikku väge, võitlust, võistlust ja distsipliini. Selline sõnum oleks Sarmela hinnangul võinud saada vastukaja alles viikingiaja (800–1050), mitte varasema aja läänemeresoome ühiskonnas. (Sarmela 1994: 216)

Sarmela toetub etnograafilistele teadetele Karjala kannaselt ja Viena-Karjalast ja väidab, et „Suur härg“ on funktsiooni poolest *kekri*-laul, selle saatel tehti sügisohver, et saada tulevaseks aastaks vilja- ja karjaõnne. Laulu tekkekeskkonnaks pakub Sarmela Soome lahe ranniku varaste põlluharijate ühiskondi või rauaaegseid Häme külasid, kuid täpsemaid argumente selle kasuks ei too. (Sarmela 1994: 214–217)

²⁷ Näiteks peab temagi „Suure sea“ laulu ja sellega seonduvat jumalate tapmiskatsete episoodi hilistekkeliseks ja seostab selle loomist kirikuringkondadega. Ta toob täiendava argumendina selle, et „Suure sea“ laulus esitletakse karjala jumalaid antiikse panteoni vormis, mida ei esine kusagil mujal pärimuses ehk siis aluseks võis olla Agricola nimistu (Sarmela 1994: 216).

Eesti uurijatest on teema käsitlemisse panustanud sisuliselt vaid Hasso Krull, kes on teemat puudutanud essees „Loomise mõnu ja kiri“ (Krull 2006: 76–85) ning seda edasi arendanud artiklis „Suur härg ja kiviaja pärand“, mis ilmus ajakirjas Keel ja Kirjandus (Krull 2007). Essees „Loomise mõnu ja kiri“ seostab Krull „Suure härja“ regilaulu härjatapjat enda postuleeritud triksteri-kujuga eesti rahvapärimuses, kes omakorda seostuvat kuu ja koobaste ning labürintide müsteeriumiga. Paraku ei mõju Krulli väited triksteri-kuju olemasolu kohta eesti rahvapärimuses vähemalt folkloristliku diskursuse raames (millest mina siinkohal lähtun) väga veenvalt (vt Krulli essee kriitikat Valk 2006). Seega pean ka väga kahtlaseks sellise hüpoteetilise triksteri-kuju pidamist müütiliseks härjatapjaks, kui varasemad uurijad on härjatapjat üsna üksmeelselt seostanud mõne taevase jumalaga (nt skandinaavia Thor).

2007. aastal ilmunud artikkel on oma toonilt juba kainem ja asjalikum, paraku aga murrab Krull sellega lahtisest uksest sisse (olles nähtavasti Haavio, Kuusi ja Sarmela käsitletud kahe silma vahele jätnud) ja esitab oma sõnastuses väiteid, mis on juba varasemate uurijate töödest läbi käinud ning sedagi neist pealiskaudsemalt. Krulli peamiseks väiteks on see, et „Suur härg“ pole lihtsalt tavaline regilaul, vaid müütilist narratiivi edastav rituaalilaul, ning selle asemel et pidada seda läänemeresoomlaste algupäraseks loominguks või purjus lauliku fantaasiaks, tuleks teda seostada sarnaste Euroopa ja Lähis-Ida müütidega (Krull 2007: 235). Krulli väitel viitavad „Suure härja“ müütilisele algupärale (millega saab vaid nõustuda) järgmised tunnused (samas):

- 1) narratiivi elementaarne lihtsus
- 2) härja rõhutatult ebatavalised mõõtmed
- 3) härjatapja kauge päritolu või üleloomulik välimus (väiksus)
- 4) ohverduse motiivi kontekstuaalne seos õlleteoga, talgutega, lõikuspeoga jne
- 5) paljudes lauludes nimetatakse härja keha mõõtühikutena taevakehasid (kuud), sidudes ta kosmilise sfääriga
- 6) tapetud härja keha näib olevat kornukoopilise viljakuse läte.

Senist vaateviisi täiendab Krull ehk vaid sellega, et sõnastab müüdi olemuse põhjal, kuidas see erinevaid kogemuse tasandeid seob – härg võib olla samaaegselt ohvriloom ja ennemuistne ürgolend (Krull 2007: 233). Lisaks kritiseerib Krull õigustatult Krohni ajalooliste levikuteede rekonstruktsioone, kuid ei paku ise midagi mõistlikku asemele.

Selle asemel võtab ta rõhutatult ahistoristliku positsiooni, viitab Mircea Eliade töödele ning räägib ajatust, muutumatust kosmilisest härjast kui „kauge kiviaja pärandist“ (Krull 2007: 232). Ta ei püüdlegi analüüsima võimalikke konkreetseid kultuurilaene ja nende konteksti, vaid tõmbab väga uduse ühendusjoone Lähis-Ida ja Lõuna-Euroopa neoliitilise härjakultuse ning läänemeresoomlaste „Suure härja“ regilaulu vahele (samas).

Nagu ka Haaviole, meeldib Krullilegi tuua paralleele väga erinevate ja kaugete rahvaste mütoloogiast, kuid ta ei näi seda tegevat süsteemsel moel, võrdleva mütoloogia raamistikku järgides. Ta toob vaid välja härja olulisuse muistse India, Mesopotaamia, Egiptuse ning Vahemere kultuuride usundis ja kultuuris, viitab Catal Höyükist leitud härjapeadele ning Marija Gimbutase väitel indoeurooplaste-eelset Euroopat iseloomustanud härjakultusele (Krull 2007: 233), mis toimib vaid tõestusena härja olulisusest erinevates põlluharijate kultuurides, ent selle relevantsus seoses vaadeldava regilauluga jääb kaheldavaks.

Läänemeresoome mütoloogia uurimise uuest tõusust kõneleb tõsiasi, et 2012. aastal ilmus lausa kaks mahukat üldkäsitlust sel teemal, kusjuures mõlemas puudutatakse ka „Suure härja“ regilaulu. Folkloristlikust traditsioonist lähtub Anna-Leena Siikala monograafia, kus ta paraku ei esita silmnähtavalt uusi seisukohti. Selle asemel toetab ta Kuusi ja Sarmela arvamusi, et tegemist oli *kekri*-aja müütilise rituaalilauluga, mis kuulub stiilitunnuste poolest kokku „Suure tamme“ ja mitmete teiste mütoloogiliste regilauludega, pärinedes läänemeresoome mütoloogia ühest vanimast kihistusest (Siikala 2012: 411 jj). Siikala läänemeresoomlaste mütoloogiat käsitleva monograafia tugevuseks on aga see, et teos annab sisuka ülevaate regilaulu ja selles kajastuvat mütoloogiat mõjutanud kultuuriajaloolistest protsessidest ning žanri- ja funktsioonimuutustest.

Veidi omapärasem on arheoloogi Unto Salo lähenemine (Salo 2012), kes segab regilaululiste müütide ajaloo uurimisel kokku nii võrdlevat müüdiainest kui arheoloogilist materjali. Rõhku paneb ta sealjuures eelkõige ikonograafilistele allikatele (antropo- ja zoomorfsetele kujutistele ehetele ja muudel muinasesemetel ning skulptuuridele, reljeefidele ja teistele antiikkunsti taiestele) ning antiikmütoloogiale, mille osas ta ilmutab entsüklopeedilisi teadmisi ja isegi liiga lennukat sulge. Samas ei

pööra ta erilist tähelepanu žanrianalüüsile, laulude funktsionaalsele aspektile, pärimusökoloogiale ega üksikesituse ja traditsiooni suhetele, võttes näiteks üksiku idiosünkraatilise regilauluvariandi värsse allikana, mille abil võrrelda „Suure härja“ müüti mithraistliku traditsiooniga.

„Suure härja“ regilaulu puhul toetab Salo Martti Haavio hüpoteesi mithraistliku müüdi mõjust, kuid arendab seda tunduvalt edasi. Tema arvates levis Skandinaavias juba eelrooma rauaajal mithraistliku müüdi varasem versioon, mis Rootsist pärit uusasukatega jõudis vanemal rooma rauaajal ka Soome ja Eesti rannikualadele. Seal asendati mithraistlik härjatapja tegelasega kohalikust mütoloogiast – Suure tamme langetajaga – ning laul levis seejärel läänemeresoome asuala idaosadesse. (Salo 2012: 423–430)

Salo versioon kultuurimõjude kulgemisest on küllusliku allikmaterjaliga toetatud (ja küllap paljude jaoks isegi veenev), kuid minu meelest on tema metodoloogia kohati ähmane või puudulik. Nagu juba ülalpool mainitud, jätab ta arvesse võtmata mitmed folkloristika jaoks kesksed aspektid. Samuti ei pööra ta erilist tähelepanu üldisele kultuurilisele kontekstile, näiteks elatusviisidele ning sellele, mil määral on ehete või esemevormide levik seotud inimeste ja ideede levikuga.

3. Suure härja traditsiooni elemente folkloorses ja mütoloogilises aineses

3.1. Härg rahvakultuuris

Enne mütoloogiliste elementide otsimist on otstarbekas esmalt selgitada, millised olid „traditsioonilises rahvakultuuris“ n-ö argised või ilmalikud arusaamad härjast, et nende taustal võiksid võimalikud müütilised motiivid mõjuda kontrastsemalt. Sarnast lähenemist on eesti folkloori varese-kuju uurimisel rakendanud Liina Saarlo, kes oma artiklis „Varesest, sest vagast linnukesest“ (Saarlo 1996) võrdleb varesega seostuvaid motiive erinevates žanrites (peamiselt regilaulus) ning nende vahekorda usundiliste ettekujutustega varesest.

Traditsioonilise põllumajandusliku ühiskonna jaoks oli härjal kaks peamist funktsiooni: 1) künniloom ja 2) lihaloom (härgi tapeti ennekõike suuremateks pidupäevadeks). Täiendavalt võib mainida veolooma funktsiooni, aga seda just raskemate koormate puhul.²⁸ Härja omadustena domineerivad folkloorses aineses jõud, suurus²⁹, agressiivsus³⁰, tigidus³¹, aeglus³². Ühel või teisel moel kajastub folklooris ka veiste tõmme vee poole, enamasti on põhjuseks tarve joogivee järele.³³

Härgadel sageli esinev must värv ning seos vee ja põllumaaga (kündmise kaudu) pakuvad ilmselt juba kognitiivsel tasandil soodsaid eeldusi tema seostamiseks taevasele elemendile oponeeriva ktoonilise sfääriga. See tuleb välja ka läänemeresoome rahvaste vanades ohvripraktikates, kus härjaohver pühendatakse just piksejumalale või selle derivaadile. Näiteks võib tuua Karjalas, Laadoga Mantsisaarel veel 19. sajandil

²⁸ Näiteks väljendub see rootsi muistendites, kus härgadega veetakse kirikukella või krutsifiksi teise kirikusse, kuid see muutub väga raskeks, nii et isegi 8 paari härgi veavad seda raskustega (af Klintberg 2010: U66, U92). Sellega antakse mõista, et objekt muutus nii raskeks, et miski ei suutnud seda vedada ehk siis härgi peeti eelindustriaalses ühiskonnas enam-vähem kõige tugevama veojõu allikaks üldse.

²⁹ Nt „Kirbust tetäs karu ja hiirest härg“ (EV 3860)

³⁰ Nt „Ära mine äkist härga tapma“ (EV 1870)

³¹ Nt „Karda härga eest ja hobust tagant, aga kurja inimest igalt poolt“ (EV 3270)

³² Eriti võrdluses hobusega, mida kasutatakse eriti palju vanasõnades, mõistatustes ja kõnekäändudes (Krikmann 1997c: 71).

³³ Nt „Kust härg saab, säält härg joob“ (EV 1859); „Häda ajab härja kaevu“ (EV 1727)

toimunud ohvririitused, kus spetsiaalne „härjapapp“ viis karjaõnne tagamiseks läbi härja ohverdamise eelijapäeval³⁴ (20. juulil), millele järgnes rituaalne ühissööming (Siikala, 2012: 411).³⁵ Väga sarnast praktikat kirjeldab 16. sajandi Lõuna-Eesti puhul ka Urvaste pastor Johannes Gutsloff, kelle sõnutsi „piksepapiks“ kutsutud Erastvere talupoeg Vihtla Jürgen viis põua korral läbi härja ohverdamise, et paluda vihma, kusjuures ohver adresseeritigi Pickenile ehk piksele või piksejumalale (Gutsloff 1644):

Wota Picken, Herja anname palwus katte sarve kahn ninck nelli Shörre kahn, kündi perrast, külwi perrast. Olje Wasck, terra Kuld. Toucko mujo musto pilwe suhre Soh, kõrken Kondo, laja Lahne pähle. Simmase ilm messi hohk meile kündjalle külwjalle. Põha picken hoja meye põldo hüvva ölja allan, ninck hüvva päh otzan, ninck hüvva terri sissen. (Laugaste 1963: 43)³⁶

3.2. Suur härg läänemeresoome rahvaste folklooris

3.2.1. Suur härg laulpärimuses

Regilaulutüübina on „Suur härg“ (sm *Iso härkä*) problemaatiline, kuna sellest on talletatud suhteliselt vähe iseseisvaid narratiivseid teisendeid. Samas jällegi looma mõõtmeid kirjeldavaid tuumvärssse või motiive on kasutatud väga erinevates seostes ja funktsioonides peaaegu kogu läänemeresoome vanema rahvalaulu ajaloolisel levikualal (Sarmela 1994: 215). Selle suure variatiivsuse hoomamiseks loetlen ja kirjeldan kõiki neid erinevaid seoseid ja funktsioone koos geograafilise levikuga. Eesti teisendite osas kasutasin Eesti regilaulude andmebaasi (ERLAB), otsides laulu andmetest sõnu „härg“ ja „Suur härg“. Selle menetluse tulemusena leidsin 109 teksti, mille analüüsimiseks koostasın tabeli. Tabelis eristasin mitmeid „Suure härja“ lauludes erinevaid motiive, vormeleid, laulude funktsioone ja süželisi aspekte, mille kohta märkisin iga teisendi puhul binaarselt, kas see element esineb tekstis või mitte. Need eristused olid:

- 1) funktsioonid – talgulaul / pulmalaul / rabandusesõnad
- 2) motiivid ja vormelid – kündis mäed ja kündis metsad / härja suuruse väljendamine orava jooksu ja pääsukese lennu abil / härja suuruse väljendamine pikkusmõõduühikute

³⁴ Prohvet Eelija (slaavi Ilja) on ristiusu pühak, kes on idakiriku aladel paljuskü üle võtnud vana piksejumala (karjalaste ja ingerlaste puhul Ukko) funktsioonid ja atribuudid (vt nt Haavio 1961: 58, 61).

³⁵ Ka vadjalased on eelijapäeval ohverdanud härja ja korraldanud ühissöömingu (Haavio 1961: 72; Västriik 2007: 101–102, 178).

³⁶ Paul Ariste dešifreering (sealsamas): Võta, Pikken, härja anname palvus[en] kate sarve kaan ning nelja sõra kaan, künni perast, külvi perast, õle vask, tera kuld. Tõuka muja[le] musta pilve, suure soo, kõrge kōnnu, laja laane pääle. Simase ilm, mesiõhk meile kündjale, külvjale. Püha Pikken, hoia meie põldu, hüva õle allan ning hüva pää otsan ning hüva terri sisen.

abil / härg pole iial ikkes käinud / härja tapmise eest tänamine (*aitüma hãrga tappemasta*) / härjatapja põgenemine kuuse otsa / tapetud härja kehast millegi uue saamine

3) kas tegemist oli narratiivse, (lüro)eevilise lauluga (või lihtsalt tänuvormeliga).

Soome, Karjala ja Ingeri laulualade kohta samasugust uuringut teha oleks olnud liialt mahukas (Soome vastava andmebaasi otsingusüsteem ei ole selleks ka eriti mugav, kuna ei võimalda otsida laulutüübi järgi), mistõttu toetusin nende puhul soome folkloristide (Krohn 1885; Haavio 1959; Kuusi 1963b; Sarmela 1994; Siikala 2012) töödele³⁷ ning otsisin nende kirjeldustele vastavaid näitetekste *Suomen Kansan Vanhat Runot* (SKVR) internetiandmebaasist.

Kõigi analüüsitud andmete põhjal joonistuvad kogu läänemeresoome lauluala peale välja järgnevad funktsioonid ja kasutusseosed (tähistatud rasvases kirjas).

Põhja-, Kesk- ja Lääne-Eestis esinevad hiidhãrga kirjeldavad vormelid **talgu- ja pulmalauludes**,³⁸ kus ülistatakse kas võõrustajaid Suure härja tapmise (ja seeläbi kohase toitmise) eest või ülistavad külalised ennast Suure härja söömise eest ning seavad end minekule.

Aitüma pereisale
Aitüma pereemale
Söötetasta jootetasta
Laia lauda kattemasta
Seda hãrga tappemasta
Mis pole ilmas ikkes olnud
Ega põlvel põldu künnud
Tuhhat vaksa turja paksu
Sada vaksi sarvi pikka
Kümme küünart külle konta
Nüüd olen suppi suuni täide
Miki, maki maani täide
Harjani hãrja lihada
Kaelani kana lihada.

³⁷ Tunnistan, et sekundaarkirjandusest saadud andmed lauluosade leviku ja funktsiooni kohta ei ole täielikult võrreldavad arhiivitektide korpuse otsese analüüsi tulemustega (näiteks Julius Krohn määratleb mitme nähtuse levikualaks „Soome“, kuid Sarmela atlase järgi otsustades on tegemist vaid Ida- ja Põhja-Soomega), kuid antud juhul oli see parim võimalus saada ülevaade Eestist väljaspool talletatud tekstidest. Arvestades, et soome folkloristide töödes on just eesti materjali osas kõige suuremad lüngad, siis pean sellist lähenemist õigustatuks.

³⁸ Neid on enamasti paigutatud „Suure hãrja“ laulutüübi alla, ehkki juba Kaarle Krohn leidis, et tegemist ei olnud ühe alglaulu hilisemate redaktsioonidega, vaid nende sarnasus tuleneb millestki muust. Krohni arvates oli tegemist kahe alglauluga, mis segunesid levikuteede ristumisel Põhja-Eestis (vt Krohn, 1926).

EÜS VIII 566/7 (77) < Peetri khk., Esna (end. Ammuta) v. < Koeru khk., Väinjärve v. – W. Rosenstrauch & P. Penna < Kadri Krüger, 59 a. (1911)

Põhja-Eestis (Virumaal, Ida-Harjumaal ja Põhja-Järvemaal) on **lõikuslauluna** lauldud pikemat, lüroepilist laulu, kus hiiglaslikule härjale otsitakse tapjat, kuni viimaks leidub isik, kes sellega hakkama saab (Krohn 1903: 623–625).

Iad olid ärjad suured sarved
Tuhat sülda turja laia
Sada sülda sarved pikad
Süld oli silmade vaheta
Pääsuke sai pääva lenda
Aasta ratsul jo ajada
Kurg sai lenda kuude kaua
Selle ärja selga müöda.
Otsin ärja tappajaida
Sini sorga sirvijaida
Toin mina tapja Turgi maalta
Toise tapaja Tatra maalta
Ei saand ärga tapetust
Ei sinisorka sirvitust.
Tuli minul veike vennakene
Ole korre oigukene
Pilli ruo peenikene
Sorme suurne raasukene
Rusikal tema tappas ärja
Peigelal ta pistis kurku
Verd sai venegi täie
Rasva suure laeva täie
Savast sai saju kübara
Sääre luist sai sāngi sambad
Reieluist sai rihvel püssi.

H II 34, 126 (140) < Viru-Nigula khk., Võrkla k. – Jakob Walk < Magnus Tank, 64 a. (1892)

Viena-Karjalast pärineva teate kohaselt lauldi „Suure härja“ laulu³⁹ vanasti *kekri-pühal* ehk suviste põllutööde hooaja lõpetamise puhul **rituaalilauluna**, kui ohverdati karjaõnne jaoks loomi (Sarmela 1994: 216).

Karjalas esineb **rabanduse algupära seletava loitsus** „*Pistoksen synty*“ Hiie härg, kes tõmbab haigusega seostatavad nooled haige kehast välja (Krohn 1885: 292; Sarmela 1994: 216).⁴⁰

³⁹ Seda teadet mainivad mitmed soome folkloristid, kuid ei anna täpsemat viidet ega kirjelda seda, millise versiooniga „Suurest härjast“ täpsemalt tegemist oli. Arvan, et tegemist oli mingi eepilisema versiooniga, sest muidu ei oleks seda nii enesestmõistetavalt „Suureks härjaks“ nimetatud.

⁴⁰ Loitsu „*Pistoksen synty*“ taga seisvas rahvalikus tõlgenduses põhjustas rabanduse nõia või müütilise pimedade vibuküti noolelask. Haiguse ravimiseks oli oluline teada selle allika (noole) algupära, mistõttu loits jutustabki sellest, kuidas *piru* ehk saatan või mõni muu müütiline tegelane valmistab Suure Tamme raiumisel lennanud laastudest tuliseid nooli (Siikala 2012: 206 jj; Honko jt 1993: 103; Goršič 2011: märkus 15).

/.../
 Sata sarvi hien härkä,
 Se on sitkiä sivulta,
 Se on vahva vartaloita,
 Se on nuolien vetäjä,
 Äkähien ällittäjä,
 Veä nämä veriset nuolet,
 Ällitä nämä äkähät,
 Veä tuonne, jonne käsken:
 Tuonne mustahan jokehen,
 Manalan alantehehen
 /.../

SKVR I:4 842. Latvaj.? I. Saksa, Bor. n. 7 (SKS:n kop. n. 2). 74.

Tugevate soome mõjudega Kuusalu kihelkonnas (3 varianti, lisaks üks variant Koerust, vt näitetekst) on suurt härja kirjeldavaid vormeleid samuti rabandusesõnades kasutatud, seda eriti loomade ravimiseks:

Abi rabanduse vastu
 Kui mõni loom on sul' muidu rabandusesse jäänd, siis võtta vett' ja pane podelisse, ja lausu isi salaja podeli suu piale neid sõnu lugedes: ühe hingega. (See on: vahepial' ei tohi ise ingata.)

Oli mul' muilel' musti ärgi,
 Tuhat' sülda turi oli pikka
 Sada sülda sarved laijad.
 Pääva lindas Peasukene,
 Ärja sarvede vahela
 Kuu kaup orav joosis,
 Ärja seila roodu mööda,
 Ärg oli suuri, ja oli paksu,
 Kündis määd, (ja) kündis männid,
 Kadakad kõik külleli,
 Pädakad kõik perseli,
 Nüid on müidud Mustad ärjad.
 Nahk on müidud Mustal' ärjal',
 Liha söödud Mustal' ärjal'.
 Luud kokku kolitud. – Mustal' ärjal.

H II 67, 17/8 (1711) < Koeru khk., Vaali v. – Anton Schultz < Kustas Lõõtsmann, 64 a. (1893-1903)

Ingeris esineb Suure härjaga seostatavaid vormeleid ja motiive laulutüübis „**Kandle sünd**“ (*Kantelen synty*), kus tapetud härja sarved viiakse sepale kandle materjaliks (Krohn 1885: 85–86), ning laulutüübis „**Laevasõit**“ (*Laivaretki*), kus härg tapetakse liha nõudvate linnameeste jaoks (sammas). Tapetud härja liha laeva ladumist ning liitumist „Laevasõidu“ tüüpiliste värssidega esineb ka Põhja-Eesti teisendites.

/.../
 Mul oli veike vennakene
 Peigela pikukene
 Rusikal ta rudjus härja
 Peigelal ta pistis kurku

Valas see vere veneje
 Torkas tõrvakud tulesse
 Siis said vanad sõudema
 Noored pealta vaatama
 Vanad sõudsid, pead vabisid
 Pandi noored sõudemaie
 Vanad pealta vaatamaie
 Noored sõudsid, laevad jõudsid
 Jõudsid Riia linna alla
 Kirgas Riia kirju kukke
 Ammus Pärnu päitsu hārga
 Siis jäid laevad seisemaie.

EÜS X 2722/4 (314) < Kadrina khk., Vohnja v., Ohepalu k. – K. Viljak & W. Rosenstrauch < Jüri Weismann, 93 a. (1913)

Savos kasutatakse „Suure härja“ laulu „**Võide sünni**“ (*Voiteen synty*) sissejuhatuseks, kus kirjeldatakse ravivõiete päritolu tapetud hiigelhärja rasvast (Krohn 1885: 85–86; Sarmela 1994: 215).

„Suure härja“ laulutüübiga seostatakse ka hiiglaslikku hārga kirjeldavaid vormeleid pilkelaulus „**Hāme imed**“ (*Hämeen ihmeet*), milles jutustatakse absurdi ja hüperbooli võtteid kasutades Hāmes nähtut (Sarmela 1994: 215). Sageli liitub see laul eepilisema arendusega härjatapmisest.

Kuulin kummat, näin imehet
 Hämeessä käyessäni:
 Härkkimellä keitettih,
 Kapustalla hierottih.
 Kuulin kummat, näin imehet
 Hämeessä käyessäni:
 Emännät sikoina röhki,
 Sika sotki taikinoa.
 Kuulin kummat, näin imehet
 Hämeessä käyessäni:
 Hämeessä härkä synty,
 Sonni Suomessa sikeyty,
 Peä keikku Kemijoella,
 Päivän lenti pääskylintu
 Härän sarvien väliä,
 Kuun juoksi kesäorava
 Härän häntäluuta myöten.
 /.../ (jätkub episoodiga härjatapja otsimisest)

SKVR I:2 900. Uhut. Cajan n. 130. (1836)

Viena ja Aunuse lauludes kasutatakse Suurele härjale viitavaid vormeleid ja motiive ka „**Lemminkäise laulus**“ (*Lemminkäisen virsi*) ja „**Võistulaulmises**“ (*Kilpalaulanta*), kus teadja (*tietäjä*) oskuse näitena loitsitakse hārg põrandalt suuri veeloike āra jooma (Krohn 1932: 85–86; Sarmela 1994: 215).

/.../
 Laulo Ahti s[aaarelaisen]
 Laulo lamin lattialle:
 Tuoss' on joki juoaksesi,
 Lampi laikutellaksesi.
 Sano l[ieto] L[emminkäinen]:
 "En ole härkä Häinöläisen,
 Enkä Vaimolan vasikka,
 Juomah joka jokia,
 Joka lampia laikuttamah."
 Siitä l[ieto] L[emminkäinen]
 Laulo härän l[attialle]
 Juomahan lammin lakkim[ahan]:
 /.../

SKVR I:2 749. Kostamus. Lönnrot R, n. 616. (1837)

Matti Sarmela väitel esineb suurt härga kirjeldavaid vormeleid ka **lastelauludes**, **ahelmuinasjuttudes** ja **mõistatustes** (Sarmela 1994: 215), paraku ei ole ta andnud viiteid, mille põhjal saaks seda väidet lähemalt kontrollida. Võimalik, et lastelaulude all on ta silmas pidanud üht nii Eestis kui teistel laulualadel⁴¹ levinud laulumängus kasutatud ahellaulu, kus räägitakse näiteks musta mere ära joonud mustast härjast.

Kuusi, kuusi, kulli pesa,
 kulli pesa kuuse otsan.
 Kunnes see kuuseke?
 Vanamees raius kuusekse.
 Kunnes see vanamees?
 Vanamees põllupeenra all.
 Kunnes see põllupeenar?
 Kana sabits põllupeenra.
 Kunnes see kanake?
 Kull viis kanakse.
 Kunnes see kullike?
 Kull lennas roogu.
 Kunnes see rooke?
 Vikat niitis rookse.
 Kunnes see vikatike?
 Vikat karas kandu.
 Kunnes see kannuke?
 Kand musta mere veeren.
 Kunnes see must meri?
Must härg jõie musta mere. [allajoonimine – K.S.]
 Kunnes see must härg?
 Must härg laudan lõa otsan.
 Kunnes see laudake?
 Tuli palut laudakse.
 Kunnes see tuleke?
 Tuli läits taevasse.
 Kost me sinna perra saame?

⁴¹ Mulle teadaolevalt on laul levinud vähemalt Eestis, Setumaal ja Karjalas, kusjuures mainitud värsid härgade ja joomise kohta esinevad kõigis neis piirkondades.

Siin ei ole tegemist puhtakujuliste regilauluvormelitega (ahellaule on liigitatud ka regilaulueelsete nähtuste hulka, vt Rüütel 1999), kuid seos müütilise härjaga on täiesti võimalik. Arvestades, et teisteski läänemeresoome ahellauludes leidub vanade müütide jälgi,⁴³ ei ole täiesti alusetu oletada, et tegemist võiks olla jäänusega müütilisest süžest, kus ktooniline olend ähvardab ülelinimliku teoga (antud juhul mere ärajoomine) maailmakorda. Mere ärajoomise motiivil on ka mõningane sarnasus Kalevipoja-muistendiga (vt ptk 3.2.2), kus härg jõi järvi tühjaks, seda eriti M. J. Eiseni või tema informandi tõlgenduses, kes lisas oma rahvalikus raamatus juurde poeetilise sissejuhatuse, kuidas härg oli saadetud sortsi poolt Kuusalu rahvast joogiveest ilmajätmisega hävitama (Eisen 1903). Lisaks olgu mainitud, et mõnedes karjala variantides järgneb küsimusele „kus on härg?“ vastus: „kirves tappis ta.“⁴⁴ Võttes arvesse, et eepilistes lauludes võib härjatapjat seostada Thoriga, kelle üheks atribuudiks on kirves (vt allpool), võib seda värssi seostada müütilise tapmisepisoodiga (vt ka ptk 3.2.3).

Loomulikult on mainitud ahellaulus sisalduv info niivõrd lakooniline, et selle seostamine kunagise mütoloogiaga võib tunduda otsitud või üleliigne. Samas peab tõdema, et ahellauludele iseloomulik lühikesi küsimusi ja vastuseid vaheldav struktuur ei võimaldagi müütiliste narratiivide säilimist või edastamist pikemal, väljaarendataval kujul. Motiivi müütilise algupära kasuks räägib aga lai geograafiline levik (mis omakorda viitab suurele vanusele, vt allpool) ning mütoloogiliste viidete süstemaatiline esinemine teisteski ahellauludes, mis võib tuleneda nende kunagisest rituaalsest funktsioonist (Kuusi 1963b: 201–202).

Võrreldes teiste eepiliste lauludega on „Suure härja“ puhul tähelepanuväärne ka selle motiivistiku äärmiselt lai geograafiline levik (Sarmela 1994: 215). Näiteks „Suur tamm“, mis on uurijate tähelepanu oluliselt rohkem tõmmanud ning mida on enamasti

⁴² Ülo Tedre „Eesti rahvalaulude antoloogias“ tüüp 3166. („Liiri-lõõri, lõoke!“) (Tedre 1974) Näiteks olgu toodud sarnane laul jõge joova härjaga Karjalast: SKVR I:3 1885. Akonl. Europæus K, n. 75. 45.

⁴³ Eriti näiteks „Meri õue all“, kus on tõenäoliselt viiteid muistsele kosmoloogiale, „Suure Tamme“ laulus kajastuvale ilmapuule ning teistes regilauludes esinevatele kangast kuduvatele ilmaneitsitele (vt Lintrop 1999; Kuusi 1963b: 192 jj) ja „Kits kile karja“, kus mainitakse Kalevit (Annist 2005: 269–272; Kuusi 1963b: 202–204)

⁴⁴ Nt SKVR I:3, 1885. Akonl. Europæus K, n. 75. 45.

peetud „Suure härja“ eeskujuks või igal juhul sellest vanemaks, on peamiselt levinud Karjalas ja Ingeris, samal ajal kui „Suure härja“ levik ulatub lisaks Karjalale ja Ingerile ka Ida- ja Põhja-Soome (vrld Sarmela 1994: joonised 94, 95 & 96).⁴⁵

Kogu suure levikuala peale on laulutüübi ainsaks ühisosaks ebatavaliselt suure ja normidele mittevastava härja tapmine. Kui kasutada ajaloolis-geograafilise koolkonna termineid, võib regilaulutraditsioonis eristada kahte peamist Suurest härjast rääkivat laulu⁴⁶ (lisaks lihtsalt viidetele müütilistele härjale või härja suurust kirjeldavatele vormelitele, mida kasutatakse teiste laulude „ehituskividenä“), mida võib mudelitena kirjeldada järgmiselt:

- 1) Suures osas Eestist on motiivi hiiglaslikust ja muidu ebatavalisest härjast kasutatud talgu- või pulmalauludes, kus tänatakse ja ülistatakse pererahvast Suure härja tapmise eest (või siis kiidavad viimased ise oma peolaua külluslikkust või on tegemist hoopis kutsega talgutele või pulmalauda), mis toimib kujundina küllusliku peolaua ja kostitamise kohta.
- 2) Põhja-Eestis, Soomes, Karjalas ja Ingerimaal on tuntud ka eepilisemat laadi arendused, kus esmalt kirjeldatakse härja ebatavalisust ja siis asutakse otsima tema tapjat. Mõnikord eelnevad ebaõnnestunud katsed, kuni tuleb must mees merest või väike vennikene, kes tapab härja. Vahel järgneb sellele kirjeldus tapetud loomast saadud liha hulgast ja muudest hüvedest.

Härja ebatavalisuse kirjeldamiseks on kasutatud nelja peamist motiivi:

- 1) härg ei ole kunagi täitnud tema peamist funktsiooni inimese silmis: „kes pole iial ikkes käinud, sajal aastal sahka näinud“ (levinud üsna ühtlaselt Põhja-, Kesk- ja Lääne-Eestis; esineb peamiselt just talgulauludes, väga harva eepilisemates arendustes)
- 2) härja suuruse väljendamine pikkusmõõtudes: „tuhat sülga turja laia, sada sülga sarved pikad“ (levinud üsna ühtlaselt Põhja-, Kesk- ja Lääne-Eestis, aga

⁴⁵ Olgu mainitud, et Sarmela atlases ei kajastu eesti regilauluala.

⁴⁶ Pean siin silmas laulu kui *emic*-kategooriat. Minu hinnangul ei ole õigustatud vaadelda neid „Suure härja“ laulutüübi eri redaktsioonidena, sest tõenäoliselt ei ole tegemist ühest alglaulust pärinevate, „geneetilises suguluses“ olevate tekstidega.

harvemini ka Ingerimaal, Karjalas, Soomes ja Värmlandi metsasoomlaste juures; esineb nii talgulauludes kui eepilisemates variantides)

- 3) härja suuruse väljendamine loomade ja lindude liikumise kiiruse läbi: „kuukaupa orava jooksis / härja seljaroogu mööda / päeva lendas pääsukene / härja sarvede vahet“ (levinud Karjalas ja Põhja-Eestis ehk Kuusalus, Lääne-Virumaal ja Põhja-Järvamaal; esineb peamiselt just eepilistes arendustes, vaid üksikutes talgulauludes)
- 4) härja suuruse väljendamine geograafiliste vahemaade kaudu: „Hämessä häntä heilui, pää keikkui Kemijoella, sarvet torkkui Torniossa“ (levinud Soomes ja Karjalas).

Tähelepanuväärne on, et vormelid ei ole seotud ühe või teise lauluga, vaid need justkui leviksid laulutervikust sõltumatult. Ühest küljest võib see viidata lihtsalt vormelite laenamisele ühest laulust teise ja ühelt levikualalt teisele, nagu on arvanud ka Kaarle Krohn (Krohn 1903: 627–628). Samas võib see ka tuleneda sellest, et varasemas traditsioonis ongi olnud vormelite paljus, mida on vastavalt maitsele või kontekstile rakendatud ning mida on võidud omavahel kombineerida, kuid hiljem on ühes piirkonnas säilinud ühte tüüpi, teises teist laadi vormelite kasutamine.

Kõige vanemateks võib ilmselt pidada 2. ja 3. tüüpi vormeleid, kuna need on kõige laiema geograafilise levikuga ning neid väljendatakse üsna universaalsetel viisidel (teise tüübi puhul inimese käte siruulatusest tuleneva mõõduühiku – sülla – järgi, kolmanda puhul teekonnaks kulunud aja ning loomariigist võetud võrdluste kaudu). Kõige hilisemaks võiks tinglikult pidada härja suuruse väljendamist geograafiliste üksuste vahemaade kaudu, kuna enamik neist kohanimedest ei ole vanemad kui tuhat aastat (Salo 2012: 380).

Huvitaval kombel on „Suure härja“ regilaulutüübi käsitlustes pigem arutletud härjatapja kui härja mütoloogilise identiteedi üle. Kui Eesti talgu- ja puhul on tegemist pereisa, koka või lauliku endaga (ühelgi neist ei näi olevat mütoloogilist tähendust), siis Soome, Karjala ja Ingeri aladel on tapja kas merest tõusev must mees või kuuse otsa põgenev vanamees (*ukko*⁴⁷). Põhja-Eesti eepilistes variantides ei mainita mehe pärinemist merest

⁴⁷ Segadust tekitab see, et soome keeles tähendab „ukko“ nii vanameest kui pikse- ja taevajumalat.

ega musta värvi, vaid tema ebatavalist väiksust (sageli on tegemist lauliku väikese vennaga). Asjaolu, et tapja (või vähemalt üritaja) tuuakse kaugelt kõige sagedamini Türgimaalt (Eesti korpuses 7 variandis; 2 variandis tuuakse tapja Saksamaalt, 1 variandis Soomest), ei ole ilmselt ainult kaugel asuvat maad tähistav nimetus, vaid viitab sellele, et varasemal ajal seostati härja tapjat näiteks skandinaavia piksejumala Thori või tema kohaliku laenulise vormiga⁴⁸ (Haavio 1959: 95–97; härja ja taevase olendi vastasseisu kohta vt allpool), aga vastavate uskumuste taandudes kesk- ja uusajal hakati lauludes püsima jäänud nime ümber tõlgendama ning see seostati-asendati rahvaetümoloogiana 19. sajandi kontekstis aktuaalsema, Vene keisririigi sõdade käigus tuttavaks saanud maateadusliku nimetusega „Türgi“, mis sobis samas tähistama härjatapja kauget ja ebatavalist päritolumaad.⁴⁹ Härja tapjat lubab piksejumalaga seostada ka see, et Soome, Karjala ja ka Kuusalu variantides esineb selles rollis sageli Ukko.⁵⁰

Taeva- ja piksejumala seoses mõjub huvitavana ka üks Maarja-Magdaleena kihelkonnast üles kirjutatud idiosünkraatiline variant, kus hiiglaslike härgade (nii haruldaste kui tavapäraste motiividega) kirjelduse järel mainitakse kedagi „Ikken-Pikken, Jaani venda“ ja hobusega maa alt ja päeva pealt, kuue kuu keskelt sõitmist. Selline kosmoloogiline motiivistik võib iseenesest olla ainult regilaulu poetikale omane kujund, kuid seos müütilist härga kirjeldavate värssidega ning piksejumalale viitava nime „Pikken“ kasutamine ajendab tõlgendama neid motiive mütoloogilises võtmes. Ühe variandina võiks hobusega maa alt ja päeva pealt sõitmist seostada indoeuroopa rahvaste mütoloogiates esineva hobukaarikus ümber maailma ringi kulgeva päikesejumalaga, mis võiks piksega seostuda üldisema taevase sfääri kaudu. Paraku on tegemist tõesti vaid ühe üleskirjutusega. Samuti peab tõdema, et tekstist ei selgu tegelikult oletatava taevajumala seos või suhe sealsamas kirjeldatavasse härga.

Sõnnid kasvsid suured härjad

⁴⁸ Pean siin silmas paljudiskuteeritud hüpoteesi, et Henriku kroonikas mainitud saarlaste jumala Tharapitha nimi (ja võib olla ka atribuudid või jumalus tervikuna) võivad olla üle võetud või vähemalt mõjutatud skandinaavia piksejumalast Thorist või germaani Donarist (vt historiograafilist ülevaadet sellest seisukohast Sutrop 2002: 15–20, kes küll ise toetab Tharapitha idapoolset päritolu).

⁴⁹ Martti Haavio toetub seda hüpoteesi püstitades ka sellele, et soome, karjala ja ingeri lauludes kasutatakse teisi Toro- või Turu-tüvelisi kohanimesid. Thorile viitavat ka tapja atribuudid Karjala lauludes – vaskne vasar, kuldne kurikas või kirves, hõbedane kang või nui, mis langevad kokku Thori relva Mjöllniri erinevate kirjeldustega (vt Haavio 1959: 96–97).

⁵⁰ Piksejumalaga on seostanud „Suure tamme“ raiujat ja „Suure härja“ tapjat väga erinevad uurijad, vt nt (Krohn 1885: 292, 492; Haavio 1959: 97; Goršič 2011).

Suured härjad kaarid sarved
 Sada oli sülda sarved pikkad
 Tuhad oli sülda turja paksu
 Ikke oli raudine pian
 Rahe oli raudine seesda
 Küitu tõmbas selga nõkkus
 Päitsu vedas pea värises
 Tõmmu tõmmas rahe raksus
 Ikken pikken jaani venda
 Ete panin selle hoose
 Kellega keiser sõitma läks
 Alta maa ja päältä pääva
 Kuije kuu ta keskeella
 Kus pidin rahu leidemaije.

H II 28, 887 < Maarja-Magdaleena khk. – Aleksander Wuks (1889)

Oluliseks pean ka Suure härja võimalikku seost loomistemaatikaga, mille üle on arutlenud näiteks Martti Haavio (1959). Selle all mõeldakse enamasti härjatapmise episoodile järgnevat kirjeldust sellest, kui palju liha, verd ja rasva tapetud looma kehast saadakse ning mis sellest toorainest edaspidi tehakse (analoogselt „Suure tamme“ laulule, kus kirjeldatakse esemeid, mis raiutud puust valmistatakse):

/.../
 Verd sai venegi täie
 Rasva suure laeva täie
 Savast sai saju kübara
 Sääre luist sai sāngi sambad
 Reieluist sai rihvel püssi.

H II 34, 126 (140) < Viru-Nigula khk., Võrkla k. – Jakob Walk < Magnus Tank, 64 a. (1892)

Haavio väitel võib selle motiivi põhjal tõmmata paralleele üle maailma tuntud müütidega, kus jumal või algheeros tapab maailma ähvardava koletise, hiiglase või demoni, mille keha tükeldatakse ja selle eri osadest saavad maa eri pinnamoed, loomad ja taimed (näiteks toob ta Ymiri tapmise skandinaavia mütoloogias). Võimalik, et algselt ongi Suure härja müüt olnud seotud kujutelmadega maailma loomisest.

Eepilistes lauludes Suure härja tapmisest esineb ka motiiv härja tapmisest rusika või põidlagaga.

/.../
 Kāmmelilta kāānas härja
 Rusikalta rutjus härja
 Reigalalta peksis härja.
 /.../

H II 1, 1 (2) < Vaivara khk., Härmamäe v., Tšornaja k. – M. Ostrow & O. Kallas < Gustaw Halli, 52 a. (1888)

Oluline on ilmselt see, et tapmine toimub ilma terariistata ja veretult. Seda võiks seostada näiteks vepslastelt tuntud rituaalsete praktikatega, kus ohverdamiseks mõeldud härg tapeti just kividega ja veretult (Винокурова 2010: 31), teisiti kui tavaliselt.⁵¹ See võiks ühtlasi kinnitada juba varasemate uurijate väljakäidud arvamust, et Suure härja müüt või regilaul on olnud kasutusel rituaalilauluna, taustaks ohvriiritusele. Võimalik, et selline ohver pidi kordama aegade alguses toimunud müütilist ohvriakti.

Huvitaval kombel on seni täiesti tähelepanuta jäetud härja võimalik roll laiemas mütoloogilises süsteemis ning mõningad võimalikud viited sellele. Karjala rabanduseloitsudes („*Pistoksen synty*“) nimetatakse Hiie härga, mis ühest küljest viitab väga vanale üleläänemeresoomelisele usundilisele või mütoloogilisele mõistele,⁵² aga ilmselt ka allilmale või ktoonilisele sfäärile.⁵³ Kuivõrd „*Pistoksen synty*“ loitsudes on tegemist haiguse ravimisega, siis võib härja esinemine selles olla seotud ka arusaamaga, et Hiie härg kui hobuse vastand (ennekõike kiiruses, vt ptk 3.1) sobib sümboolseks vastukaaluks Hiie hobusele, kes on olnud läänemeresoome mütoloogias haiguste toojaks (Ränk 2000).

Anna-Leena Siikala on välja toonud, et läänemeresoome mütoloogiliste tegelaste ja objektide nimed koosnevad sageli nimisõnalisest liiginimest ning sellele eelnevast müütilise tähendusvarjundiga täiendist (näiteks *Pohjan akka*, *Päivän poika*, *Kalevan poika*) ning üks produktiivsemaid sel alal on just sõna *hiis*: regilauludes kohtab hiie isandaid, emandaid, noormehi, seppi, padasid, tuliseid koskesid, hobuseid, põtru, kasse, linde ja härgi (Siikala 2012: 465). Selles valguses on võimalik nii see, et tegemist on ühe tegelasega laiemas hiie mõistega seonduvate mütoloogiliste olendite rühmas, kui ka see, et tegemist on vaid eelpool mainitud nimede genereerimise muustril põhineva ja loitsu poeetilise vormi seisukohalt vajaliku hilise tuletisega.

⁵¹ Tänan sellele aspektile tähelepanu juhtimise ja vastava kirjanduse viitamise eest Madis Arukaske.

⁵² Sõna „hiis“ esineb läänemeresoome rahvaste kultuuris väga erinevates seostes. Tegemist võib olla nii paiga (loodusliku pühapaiga, matmiskoha, kauge eraldatud paiga) kui olendiga (hiid, veehaldjad, surnud), mille eritähenduslikud derivaadid esinevad muistendites, regilauludes, kohanimesed jne. Üldiselt näib *hiis* tähistavat inimkultuurile vastanduvat, surnute, haiguste, kurjuse, metsiku loodusega seostuvat sfääri (Saarinen 1993). Regilauludes esinevad ka mütoloogilised olendid nagu *Hiiden hevonen* (Hiie hobune) (Ränk 2000) ning Karjalas ka *Hiiden hirvi* (Hiie põder) (Siikala 2012: 390 jj).

⁵³ Pean silmas seda, et sõna *hiis* seos surnutega viitab seega ühtlasi allilmale. Topograafiline mõiste Hiie la võrdsustatakse näiteks regilaulutüübis „Ema haua“ Toonela ehk surnute ilmaga (Kama 2010: 59).

Härja musta värvi mainitakse peamiselt Virumaa ja Kuusalu variantides. Virumaal, Kuusalus, Ingerimaal ja Karjalas esineb härja kirjelduses sageli väljend *sinisorkka* (sinisõrg) *Soomemaalta*, mis võib ühest küljest olla lihtsalt alliteratsioonist tingitud täiend, ent mille taga võiks samas ka aimata mingit mütoloogilise tähendusega, härja erilisele viitavat motiivi (veiste sõrad on reeglina kollased, mustad või hallikad),⁵⁴ kuid selle täpsemaks mõistmiseks võti puudub. Mütoloogilist tähendust oletama ajendab mind siinkohal Aado Lintropi tähelepanek, et setu regilaulus „Imeline koda“ (milles nii tema kui teisedki uurijad on näidanud tugeva müütilise kihistuse olemasolu) esineb sinist värvi märkimisväärselt palju ning see tähistab enamasti just midagi erilist, ebatavalist (Lintrop 2006: 62–63).⁵⁵

Eestis kasutatakse lüürilises laulutüübis „**Rikka härg ja vaese vares**“ sageli samu hiiglaslikku hiigelhärja kirjeldavaid vormeleid, mis esinevad ka „Suure härja“ laulus. „Rikka härja ja vaese varese“ laulus jutustatakse, kuidas rikas mees tappis härja, aga sellest ei saanud keegi söönuks, vaene aga tappis varese, millest aga jagus kõigile (vt ka Saarlo 1996). Mõnikord eelneb härja tapmisele kirjeldus sellest, kuidas härgi kasutati metsast suure koguse puude vedamisel, millele aga järgneb täiesti motiveerimatult härja tapmine. Ilmselt ei ole siin siiski tegemist mingite algupäralt mütoloogiliste lauludega, vaid olemasolevate kujundite ja värssidega on loovalt ümber käidud. Sellest saab järeldada, et Suurt härja kirjeldavad vormelid ei olnud „fikseeritud“ ainult ühe laulu juurde, vaid need kuulusid mingisse laiemasse poeetilisse registrisse, ning neid võidi (usundilise maailmapildi muutudes) kasutada ka mujal kui algses mütoloogilises kontekstis.

Ilmselt palju kõnekam on tõsiasi, et Karjalas ja selle lähialadel esineb lauluga „Suur härg“ rööbiti ka laulutüüp „Suur siga“, mis on tõenäoliselt ka mõjutanud oma levikualal „Suure härja“ süžeed. „Suure sea“ loos joob külasangar talu maha, satub kellegi sulaseks ja saab palgaks põrsa. Ta söödab põrsast hästi ja sellest kasvab suur siga, kelle selg on seitse sammu, kärss kuus kirvevart ja saba sada sülda. Järgnevalt üritavad siga tappa jumalad Ukko, Rauni ja Virokannas, kuid kui siga ennast ähvardavalt liigutab, põgenevad jumalad puulatvadesse ja saadavad sealt loomale ähvardusi järgi (Sarmela

⁵⁴ Zooarheoloog Eve Rannamäe suuliselt autorile 06.03.2013

⁵⁵ Sinine on regilauludes sagedasti kasutatud värvinimi (valge, musta, halli ja punase järel), kuid enamasti esineb ta paralleelvärssides koos „punasega“, tähistades liminaalset, piiriolukorda (vt Jaago 1997).

1994: 214). Selle laulutüübi osas on veenev Matti Kuusi tõlgendus, et „Suure sea“ laul ja sellega kaasnev lugu jumalate argusest ja ebaõnnestunud katsest ohvrilooma surmata on loodud kiriklikes ringkondades või nende mõju all paganlike uskumusolendite häbistamiseks (Kuusi 1963: 337).

Huvitav on see, et olemasolevates tekstides (ei minu läbiuuritud korpuses ega ka teiste uurijate vahendatud laulupärimuses) ei mainita härja tapmise puhul ühtegi motiivi, põhjust. Kui näiteks „Suure tamme“ laulus nähakse hiiglaslikus, taevast lõhkuda ähvardavas puus ohtu maailmakorrale, siis „Suure härja“ tapmine sellist õigustust ei vaja, välja arvatud mõnedes Põhja-Eesti teisendites, kus mainitakse, et härg „kündis mäed, kündis männüd, / kündis kuused kummuliste, / kadakad keik kallaliste, / pedakad keik perseliste.“⁵⁶ Tõlgendaksin nendes värssides kirjeldatut mitte ainult kui ülistust härja suurusele, vaid kui tarbetut hävitustööd loodusmaastiku kallal, mis võis talupojaühiskonna jaoks võrduda apokalüptilise ähvardusega ning nõudis üleiniimliku sangari (härjatapja) sekkumist. Samas jääb see küsimus valdava osa teisendite juures siiski õhku rippuma, näib nagu oleks härja tapmise vajadus või põhjus niivõrd ilmselge ja vältimatu, et seda polegi vaja eraldi välja öelda. Kahtlen, kas seda saab seletada pelgalt eesti lüroepilistele lauludele omase konfliktsituatsioonide ja seega oluliste jutustavate episoodide väljajätmisega, millest „Venna sõjaloo“ puhul räägib Madis Arukask (2000: 81–83), kuna härja tapmisele ei pakuta põhjendust ka Karjala eepilisemates lauludes (vrd nt Honko jt 1993, laul 106; Sarmela 1994: 214). Võimalik, et see on seotud härja ja tema tapja olemusliku vastasseisuga, mis on mütoloogias juba ette antud.

3.2.2 Suur härg teistes folkloorižanrites

Teistest folkloorižanritest on muistse mütoloogia jälgede otsimise osas kõige paljutöötavamad tekke- ja seletusmuistendid, millel leidub ühisjooni müütidega (näiteks sündmustiku toimumine kauges minevikus, erinevate nähtuste algupära seletamine, ka

⁵⁶ EÜS VIII 2011 (292) < Kuusalu khk., Kolga v., Leesi k. < Tappurla k. – K. Viljak & G. Vilberg < Leena Aamann, 66 a. (1910)

see, et tegelased ei ole inimesed).⁵⁷ Allikate osas toetun põhiosas Eesti Rahvaluule Arhiivis (ERA) talletatud tekstidele (nii nende digitaliseeritud versioonidele kui arhiivis leiduvatele originaalkäsikirjadele).⁵⁸ Andmehulgale lähenemiseks otsisin sõnu „härg“ ja „härja“ kogu Folklore.ee portaali (Folklore) hõlmavast otsinguvõimalusest, mis andis vihjeid edasiseks ja täpsemaks uurimiseks. Konkreetsemaks otsinguks kasutasin avalikku digitaliseeritud usundiliste teadete ja muistenditekstide korpust Rehepapp (Kõiva & Kalda 2005) ning kohapärimuse andmebaasi (Koobas) ja ERA siseserveri (Ohto) digiteeritud tekstide korpust, kust otsisin juba eelpool mainitud märksõnu. Lisaks sirvisin Eesti Rahvaluule Arhiivis kartoteeke „Kurat“ (lähtudes eeldusest, et kuradi nimetuse alla on koondunud erinevate etnokultuuriliste substraatide ktoonilised olendid, mis võivad esineda tema ilmumiskujudena, vt Valk 2002), „Veehaldjas“ (märgates, et härg on üks näki või veehaldja esinemisvorme ning veehaldjas ktooniline kuju) ja „Lastehirmutised“ (lähtudes hüpoteesist, et Suurt härja kui muistset mütoloogilist olendit võidi selles rollis kasutada).⁵⁹

Hüpoteetilise härja-müüdi seisukohalt kõige huvitavam rühm kohamuistendeid seostab hargi rändavate järvedega. Sageli räägitakse just tohutust mustast härjast, kes käib möirates asukohta vahetava järve ees ning kraabib oma jalgadega järvele aseme, mille järel mahalangev järv ta uputab ning härg jääb järve elama. Härja suuruse võrdlemine maastikuvormidega seostub kosmiliste mõõtmete ja fantastiliste mõõdusuhetega, millest räägivad „Suure härja“ regilaulu kontekstis Hasso Krull ja Matti Kuusi (vt ptk 2). Mõnel juhul räägitakse ka Vanapagana veetud härjarakendist ning ühes tekstis isegi sellest, et härjad vajusid tulevase järveaseme kohale sohu selle peale, et Vanapagan sai pikselöögist pihta.

Suur must härg käinud möirates ees. Saanud ta praeguse Veinjärve kohta, siis kraapinud seal oma jalgadega järvele aseme. Kui ase juba õige sügav olnud, langenud vesi sinna ja matnud ka härja. Et härg määratu suur olnud ja oma esimeste jalgadega järvele aset kraapinud, siis jäänud härja jalgade vahekoht

⁵⁷ Stiililiste sarnasuste kõrval võib neil olla ka traditsioonijalooline seos. Näiteks tekke- ja seletusmuistenditega seotud ja osaliselt kattuva hiiupärimuse kohta on Ülo Valk pakkunud välja, et tegemist võiks olla kristlikust kultuurist mõjutatud taastõlgendusega müütilistest narratiividest (Valk 2003: 85–89). Samuti leiab ta, et etioloogilised lood tulenevad kõigis kultuurides müütilisest mõtlemisest (Valk 2008).

⁵⁸ Teiste läänemeresoome rahvaste folkloorse materjali läbitöötamine oleks olnud liialt mahukas. Seetõttu toetusin ainult Marjatta Jauhiaise soome muistendite tüübikataloogile (1998), mis võimaldas saada esmase ülevaate olemasolevast ainesest.

⁵⁹ Täiskasvanute pärimusest kadunud või aktuaalsuse kaotanud mütoloogiliste või uskumusolendite kasutamine lastehirmutiste rollis on folklooris üsnagi tavapärane nähtus (vt nt Västriik 1994).

sügavaks kraapimata ja on praegugi kõrge. Selle koha peal, mis keskjärvest läbi käib, kasvavad pillirood ja kõrkjad, kuna järv õige sügav on. Nagu mõõtmine näidanud – üheksateistkümmend sülda.

E 15846/7 < Koeru, Väinjärve v., Merja k. O. Hintzenberg < Jüri Kelner, 74 a. (1895)60

Mõnel juhul kirjeldatakse ka härja erilist välimust (kuldsed sarved):

Viljandi järvest Orika juurest leitud must härg kuldsarvedega magamast; visatud kõis ümber sarvede, tõmmatud veest välja. Siis mõirgas härg: Nüüd pean ma Öissu minema järve kaevama!"

E 54805 < M. J. Eisen

Liivlastel (Loorits 1998: 130) ja lätlastel (Ancelane, 1991; viidatud Haas jt 2003 kaudu) esinevad samuti järvede ühest kohast teise rändamise lood, kuid seost härgadega ei õnnestunud erialakirjandusest leida. Samas tuntakse eesti muistendites esinevaga väga sarnast motiivi ka leedu rahvaluules, kus pilvede kujul rändavaid järvi juhivad härjad ning järved seostuvad otseselt härgadega – nende nimesid on võimalik ära arvata, kutsudes neid härjanimedega (Greimas 1992: 80). Ka leedu mütoloogias seostub härg veesfääriga, kuuludes näiteks merejumalanna Aušrinė karja (samas). Soome ja Rootsi muistendites rändavate järvede teemat (ega ka nendega seostuvaid härgi) olemasolevate motiivikataloogide järgi otsustades ei esine (vt Jauhiainen 1998; af Klintberg 2010). Just asjaolu, et Soomes sellist motiivi ei tunta, võiks viidata asjaolule, et tegemist on algselt balti mütoloogiast või rahvaluulest pärit motiiviga, mis on jõudnud ka eesti rahvaluulesse.⁶¹ Samas on võimalik, et see laenuline motiiv seostus läänemeresoomlastel juba olemasoleva kontseptsiooniga müütilisest Suurest härjast.

⁶⁰ See motiiv näib olevat levinud Lääne-, Kesk- ja Lõuna-Eestis. Sarnaseid tekste veel: ERA II 3, 514 (3) < Saarde khk., Kilingi v., Männiku k. < Saarde khk., Kilingi v., Täidama k. – Eduard Johannes Kase < Liisa Jürvetson, s. 1868 (1928) Öissu (Öisu?) järve kohta; E 5199/200 (3) < Koeru khk., Ramma v. – M. Leppik (1894) Kuremaa järve kohta; E 5200/2 (4) < Koeru khk., Ramma v. – M. Leppik (1894) Väinjärve kohta; E 3868/9 (13) < Halliste khk., Kaarli v., Saaremetša k. < Paistu khk. – Jaak Söggel (1893) Visaku järve kohta;

E 53557 (3) < Kullamaa khk., Piirsalu – Voldemar Lao < Voldemar Riimann (1922) ning E 51134/5 (4) < Kullamaa khk., Piirsalu k. – Aleksander Tiitsmaa < August Tamm (1920) Turvastu Mustjärve kohta; ERA II 2, 513 (5) < Hargla khk., Möniste v., Peebu t. – Herbert Tampere < Mihkel Eichenbaum, 77 a. (1928) Otepää-lähedase Valgjärve kohta;

E 42844/7 < Helme – P. Madisson (1902) Vanamõisa järve kohta;

H II 28, 287/9 (2) < Äksi – J. Lepik (1889) ja H II 28, 78/9 (3) < Äksi, Elistvere v., Raigastvere k. – A. Mauer (1889) Saadjärve kohta.

⁶¹ Haas jt 2003) pakuvad väga julge hüpoteesina välja, et rändavate järvede motiiv Läänemere idakalda rahvaste mütoloogias ja rahvaluules on inspireeritud Kaali meteoriidi langemisest ja kraatrisse tekkinud järvest.

Maastikuvormide kujundamisega seotud hiidhärjast räägib veel üks tekst, mis on aga vähemalt Rehepapi korpuses täiesti üksik, ilma ühegi sarnase tekstita, mistõttu on kaheldav, kas selle taga on mingi laiem pärimuslik taust või on tegemist kunstliku seletusmuistendiga, millele võiks viidata Faehlmanni kunstmüütideski kasutatud Vanaisa nimetus (Faehlmann 1986: 5, 7):

Kuidas jõed ja järved saanud.

Hallhärj pääsnud vanaisa koplust välja, hakanud jooksuma, hoidnud sarved ees ning sarvedega teinud suured vaod järele. Hallhärj olnud pime, teda juhtinud vaimud. Vaimud käinud ees ja taga. Juhtus, et tuul külje poolt puhus, siis ei tunnud härj enam haisu ning kaevas siis sarvedega üheainsama koha päälle suured augud. Kui tükk aega juba kaevanud oli, siis jooksis otsekohe edasi. Nõnda sündisivad siis järved ja jõed.

E 23388/23389 < Viljandi khk. – Karl Kullamaa (1896)

Kuusalu kihelkonnas asuva Kaleviliiva nimelise mäega seoses räägitakse lugu sealsest kunagisest järvest, mille Suur härj oli tühjaks joonud. Kui härj oli teel ka Rummu järve tühjaks jooma, sai Kalevipoeg ta kätte ning raius tal mõõgaga pea otsast.

Kaleviliiva mägi ja Härjakivi

Kuusalu kihelkonnas, Kaberla külast paar versta põhja poole on pikk ja kaunis kõrge liivaseljandik, mida Pikanõmmeks hüütakse. Pikanõmme ida-põhjapoolset otsa nimetatakse Kaleviliivaks. Kaleviliiv on umbes 7—8 sülda kõrge mäeselg, mille külgedel paljas valge liiv on. Lõunapoolsel mäejalal jookseb väikene Kaberla jõgi. Teisel pool mäe on laialdane lage nõgu, mis hästi järve põhja kujutab. Ainult üksikud rohttukad on selles nõos näha. Selle mäe kohta räägib rahvas järgmist: Kaleviliiva mäe taga olnud kena selge veega järv, kust Kalevipoeg oma janu kustutanud. Korra tulnud suur härj, joonud järve tühjaks ja tõttanud kisendades lõunahommiku poole, 3—4 versta kaugusel olevat Rummu järve tühjaks jooma. Kalevipoeg tulnud parajaste oma järvele janu kustutama, aga leidnud järve asemel ainult sügavad härjajäljed eest, kuhu nüüd rohttukad on kasvanud. Vihastades hakanud ta kurjategijat jälgede järele taga ajama. Umbes paari versta kaugusel Innu kalda peal saanud ta härja kätte ja lõõnud mõõgaga härja pea maha. Sarved vajunud maha kukkudes sügavale maa sisse. Härj ühes mahalöödud peaga on praegu Innu kaldal, kus Härjakivi nime kannab. Ta on jalga viis kõrge, niisama lai ja umbes seitse jalga pikk. Pead on teoajal kaheksa meest katsunud hoovadega lahti kangutada, aga ei ole jaksanud, sest et sarved sügaval on.

E 47344/6 < Harju-Jaani, Kehra v. — G. Vilberg (1910)62

Süžee poolest sarnanevad need tekstid „Suure härja“ regilaulude eepilisemates versioonides esinevale narratiivile vägagi suurel määral, kuid nende puhul tekib küsimus tekstide autentsusest, sest tegemist võib olla rahvaluulekogujate Kalevipoja-ainelise omaloominguga. Seda enam, et kaks teksti pärinevad Matthias Johann Eiseni

⁶² Sarnaseid tekste veel (viidatud Laugaste & Norman 1959) kaudu):

H III 18, 129 < Tallinn < Hanila, Virtsu v. – P. Einbluth (1893).

Eisen, 1903: 155–157

Eisen 1920: 38–39 (20)

Vilberg, 1921: 107–108 < Miina Vilberg, sünd. 1852

Rebane 1930: 5–6)

Emakeele Seltsi Kuusalu kohanime kogus < Evi Tael (1949)

rahvalikest väljaannetest (ilmunud 1903 ja 1920) , kes teatavasti ei kontrollinud oma korrespondentide saadetu autentsust (Tedre 1996: 170–177). Vanim tekstidest (1893. aastast) pärineb Jakob Hurda kogust, kuid sel puhul tekitab jällegi küsimusi, miks on Kuusalu kihelkonnas paiknevatest maastikuobjektidest rääkinud mees, kes on sündinud Hanila kihelkonnas ja kolinud Tallinna (H III 18, 129 < Tallinn < Hanila, Virtsu v. – P. Einbluth (1893)). Sellegipoolest pole võimalik neid tekste ühemõtteliselt pseudofolklooriks pidada. Kui eeldame, et tegemist on autentsete tekstidega, võiks spekuloida, et algselt mütoloogilisele vastasseisust rääkinud loole toetudes kujundati traditsioon kohaliku loodusmaastikku domineerinud objekti kohta ja füüsiline maastik seoti sellega müütide tegevustikuga.

Soome muistendites esineb veel üks töö sissejuhatuses esitatud hüpoteesi seisukohalt märkimisväärne süžee, mis sisaldab Suure härja seost järvedega. Lugudes järvedesse uppunud või uputatud kirikukelladest tõuseb kell vees mõnikord piisavalt kõrgele, et seda on juba näha, kuni juhuslik mööduja või hääl mäest küsib: „Kas see suur härg on tõusmas?“ („*Joko se iso härkä nousee?*“) ja kell vajub tagasi vette (Jauhiainen, 1998: P 701). Vee alt tõusmine seostub selgelt ktoonilise sfääriga, sellega kaasnev ähvardus aga sarnaneb paljudes maailma mütoloogiates esineva süžeeaga pagendatud või muul viisil lahkunud mütoloogilisest olendist, kes ükskord (aegade lõpus) naaseb.⁶³

Tähelepanu väärivad ka usundilised muistendid, kus kirjeldatakse pikse või taevajumala vastasseisu mingi ktoonilise olendiga (enamasti „vanakurat“ või „vanapagan“). On arvatud, et see vastasseis ulatub tagasi uurali rahvaste mütoloogia vanimatesse kihistustesse (Ajkhennald jt 1989; Valk 1996; Frog 2012a), mistõttu võiks sellistest tekstidest leida üsnagi arhailisi motiive. Paraku olen ERA kartoteeki sirvides leidnud ainult ühe teisendi, kus pikse tagaaetavat olendit kirjeldatakse just nimelt suure musta härjana,⁶⁴ mistõttu jääb lahtiseks, kas tegemist on juhusliku ilmingu või laiema rahvapärase arusaamaga:

⁶³ Lisaks võiks siin tõmmata paralleeli mithraistliku mütoloogia süžeeaga ürghärja naasmisest aegade lõpus (vt ptk 3.3), kuigi ma ise ei usu läänemeresoomlaste ja mithraistide müütide otseseosesse (vt Sarmela kriitikat Haavio teooriale ptk 2 ja minu arvamust ptk 5). Küll aga on vähemalt teoreetiliselt võimalik, et sellised eshatoloogilised kujutelmad sisaldasid juba näiteks indoiraani algmüüdis, mis võis mõjutada läänemeresoomse mütoloogia vanimaid kihistusi (vt ptk 5).

⁶⁴ Ülo Valgu eesti kuradi-muistendite analüüsis ilmus kurat härja või pulli kujul vaid 10 korral (0,71% koguarvust ehk 1412-st ilmingust) (Valk 1998: 122–123, 234).

Piksenool ajab alati vanakuradit taga, seepärast kardab vanakurat äikest. Tibunoka Toomas näinud, kuidas õhust lennanud suur must härg kivi alla, ja kohe löönud pikne sinna kohta maa sisse. Pikne ajab kuradit sellepärast taga, et kurat tahab tähed ja kuu taevast ära varastada.

ERA II 205, 445/7 (6) < Tln < Keila 1939

Lugusid suurest mustast härjast seoses ktoonilise sfääriga leiab rahvapärимusest ka memoraadi vormis, kus tagantjärele tõlgendatakse nähtud olendit näkina (ehkki see ei vasta sugugi näki tavalisele kirjeldusele).⁶⁵ See võiks viidata sellele, et mingi jälg mustast härjast kui müütilisest olendist oli folkloorses teadmises veel vähemalt 19. sajandil olemas, mistõttu oli võimalik ebamäära kogemust sellisena tõlgendada.⁶⁶

Üks mees rääkis mulle ise, et ta olnd heinamaal ja läind õhtu küine magama. Põle saand veel magama jäädagi, olnd alles üleval, kui suur must härg tulnd neelmaaugust välja, röökind ja tuisand kõik heinakokad laiali. Läind homiku seda kahju vaatama, kõik olnd terved. Eks see oli näkk, keda ta nägi.

ERA II 188, 465 (46) < Emmaste khk., Emmaste v., Lassi k., Matse t. – Enda Ennist < Ingel Ots, s. 1853 (1938)⁶⁷

Suure härjana kirjeldatud olendit on kasutatud ka lastehirmutistes, kusjuures härga on enamasti lokaliseeritud kaevu või mujale vette:⁶⁸

Kao-susi om suur härg, hõpõsarvõ pääh, kuldhamba suuh!

ERA II 52, 57 (3) < KV Se

Lisaks juba muistenditele ja lastehirmutistele otsisin viiteid müütilisele härjale ka lühivormidest, mis oma suure stereotüüpsuse tõttu võivad mõnikord säilitada väga arhailisi arusaamu või elemente, eriti juhtudel, kui need on kindlas meetrilises vormis, näiteks kalevalamõõdus (vrd nt Kuusi 1994: 45). Lühivormide osas tegin otsinguid „Eesti vanasõnade andmebaasis“ (EV), „Eesti kõnekäändude ja fraseologismide andmebaasis“ (Baran jt 2004), Arvo Krikmanni väiksemas kõnekäändude ja

⁶⁵ Härga näki esinemisvormina mainib ka M. J. Eisen (Eisen 1897: 73)

⁶⁶ Viitan siin Carl von Sydowi kasutuselevõetud memoraadi mõistele, mis tähistab tõest lugu isiklikust kogemusest (Sydow 1948: 73–74), mida hilisemad uurijad (näiteks Lauri Honko) on eelkõige kasutanud rahvausundi uurimises, pidades selle mõiste all silmas ennekõike isiklikku kogemust üleloomulikust (mis toetub sellegipoolest kultuuris olemasolevatele tõlgenduskategooriatele) (Honko 1989). Samuti on hiljem mõistet laiendatud sel viisil, et memoraadiks on peetud ka otse kogejalt kuuldu ümberjutustust.

⁶⁷ Härg näki ilumiskujuna ei ole siiski täiesti tavatu. Näiteks:

„Rangu saunas Lagedil (Jüri khk.) eland vanamees, kes olnud Saha järvevahiks. Siis veel Saha ja Maardu järved olnud ühes. Vanamees teind järve kaldal tuld. Vaadand korraga: näkk tuleb järvest välja tule juure end soojendama. Vanamees löönd ahingiga läbi tule näkile persse. Kui siis läind nagu hall härg vette tagasi.“

ERA II 18, 258/60 (8) < Jõelähtme khk., Nehatu v., Maardu m. < Jõelähtme khk., Nehatu v., Liivakandi k., Peetre t. – Peeter Peetremägi, 72 a. (1929)

⁶⁸ Näiteks: *Kui laps nutab, siis hurjutakse teda: “Kuula, kuula, väike härg kaevus, tahab välja tulla!”*
ERA I 2, 395 (3) < KV Vst

fraseologismide andmebaasis (Krikmann 1997b) ning „Eesti mõistatuste andmebaasis“ (EM) märksõnadele „härg, härja“, „pull“ ja „sõnn“, kuid ei leidnud ühtegi sellist ütlust, mida oleks võinud kindlalt seostada eelpool toodud teistes žanrites esinevate motiividega ning mitte lihtsalt argireaalsusest tulenevaga.⁶⁹ Tutvustan siiski mõningaid huvitavamaid leide, mille puhul pole võimalik kindlalt väita nende seost Suure härja traditsiooniga, kuid millel on selle mõningate aspektidega seoseid.

Härja kosmiliselt suurtele mõõtmetele võiks viidata (küll läbi eituse) vanasõna „Ega hädä ei ole härja suuru, ega härg ei ole ilma suuru“ (EV 1722). Kõige lähemateks leidudeks võib pidada mõistatust „härg ammub Hiiomaal, hää! kuuluks siia maale“ (pikne) (EM 242, redaktsioon L1b) ning üsna levinud kalevalavormilist mõistatust „hall härg, hangus sarved, võtab sauna sarvile, kihelkonna kukile“ (tuuleveski) (EM 156). Leidub ka arvukalt variante, kus viimase mõistatuse esimene pool kõlab: „Must härg, mugarad sarved“. Samas peab tunnistama, et seos müütilise härjaga väljendub vaid looma mõõtmetes ja ebatavalises jõus. Kõige enam aga seab selle seose asjakohasuse kahtluse alla see, et tuuleveski on ilmselt liiga uus tehnoloogiline nähtus selleks, et mõistatuse kujunemise ajal oleksid sellised mütoloogilised assotsiatsioonid olnud veel aktuaalsed.

Mõnes mõistatuses võib veel täheldada viiteid härja suurusele – „hall härg, ajab sarved räästa (suits)“ (EM 152) – ja seda mõnikord ka seoses allikate ja seega veesfääriga – „hall härg, allikas seljas (õllemaat)“ (EM 154). Härja seostamine maa või maa-aluse sfääriga ilmneb järgmistest mõistatustest: „Mullu suri must härg, õletort jäi persse“ (kelder) (EM 241, Aa%) ja „Must härg, õletupp p[ersse]s“ (kartuliauk) (EM 241: Ab). Samas ei ole ka nende puhul põhjust, miks neid võrdlusi tuleks tavalise härja asemel müütilise Suure härjaga seostada.

Kokkuvõtteks võib formuleerida järgmised kirjeldavad mudelid erinevate Suure härja traditsiooni regilaulžanrist väljaspool esinevate elementide kohta:

⁶⁹ Aado Lintrop on ilmselt õigesti näidanud, et väljendid nagu „ämärigun ärja suure, videvigun villa pika“ ei ole kuidagi seotud „Suure härja“ regilauluga, vaid mõistatuste ja jutuvestmise traditsiooniga rahvakalendri liminaalsetel perioodidel, mil püüti saavutada head karjaõnne järgmiseks aastaks (Lintrop 2013)

1) Üle-eestilise levikuga tekkemuistendid suurest härjast, kes käib rändavate järvede eel, kaevab nendele asemeid ning upub hiljem mahasadavasse järve.

2) Kuusalu kihelkonna kohalik, kuid tugevalt juurdunud traditsioon ühe maastikul väljapaistva kivi kohta, mille järgi on tegemist piirkonna järvi tühjaks ähvardada joonud härjaga, kellel Kalevipoeg raius pea maha ja kes seepeale kivistus.

3) Soomes levinud muistendid järve uppunud kellast, mille tõusmisel esitatakse küsimus: „Kas see suur härg on tõusmas?“

Lisaks sellele tõin välja mitmeid idiosünkraatilisi tekste (nii tekkemuistenditest, memoraatidest, lühivormidest kui lastehirmutiste alalt), mis ei moodusta laiemat traditsiooni ning seetõttu pole õigustatud neist kirjeldavate mudelite loomine, kuid mis võivad ometigi toetuda arhailistele, Suure härja mütoloogilise kujuga seotud motiividele ja kujutelmadele.

3.2.3 Suure härja müüdi üldistav mudel

Eelnevalt esitasin kirjeldavad mudelid läänemeresoome uusaegse folkloori eri žanrides kajastuvate süžeede, motiivide ja vormelite kohta, mis räägivad ebatavaliselt suurte mõõtmetega härjast. Väidan, et need eesti ja soome muistendites (ja võib-olla ka teistes žanrites) esinevad suured (tihti ktoonilise sfääriga seostuvad) härjad on ajaloolises seoses regilauludes kirjeldatava Suure härjaga ning kogu see traditsioon on tagasiiviidav ühele mütoloogilisele kujule.⁷⁰ Kuigi see mütoloogiline kuju oli uuritud folklooritekstide üleskirjutamise ajaks ammugi kaotanud oma usundilise või maailmapildilise tähenduse, püsisid konnotatsioonid härgade ja ktoonilise sfääri vahel eesti (arvatavasti ka laiemalt läänemeresoome) folklooris endiselt. Varasemal perioodil, kui see mütoloogiline kuju oli usundiliselt aktuaalne ning pärimusrühmas üldtuntud,

⁷⁰ Põhimõtteliselt ei saa välistada, et tegemist on alati olnud erinevate müütiliste või folkloorsete härgadega, kuid arvan, et piisava sarnasuse puhul sulasid need kujud paratamatult kokku või kippusid segamini minema, kui neil ei olnud väga selgelt üksteisele vastanduvaid atribuute. Võimalusele, et Suure härja traditsiooni elemendid on pärit erinevatest kultuuriajaloolistest kontekstidest, aga seejärel sarnasuse alusel kokku sulanud, viitan ka allpool (vt ptk 5).

viidati temale ja temaga seotud müütilis(t)ele narratiivi(de)le (tekstivälisele olemile) erinevates žanrites ehk tekstilistes olemites.

Minu eesmärk pole võimalikult täpselt rekonstrueerida algset müüti või isegi regilaulu algvormi. Arvestades „Suure härja“ laulutüüpi koondatud tekstide äärmiselt suurt varieerumist usun, et need läänemeresoome lauluala erinevates osades esinevad süžeed, motiivid ja vormelid ei ole mitte jäänused ühest alglaulust, vaid on töö teooriaosas postuleeritud tekstivälise olemi erinevad avaldumisvormid (vt ka ptk 5). Seetõttu esitan eelmistes alapeatükkides väljatoodu põhjal hoopis mõningad (võib-olla eriaegsed) põhijooned või markerid, mis võiksid seda hüpoteetilist müüti (tekstivälist olemit) iseloomustada. Samuti võiks see toimida Suure härja müüdi üldistava mudelina, mis oleks lähtekohaks võrdlev-ajalooliste paralleelide otsimisel ning traditsiooni ajaloo rekonstrueerimisel.⁷¹

1. Härja seostumine ktoonilise sfääriga ja vastandumine taevasele sfäärile või jumalusele. Sellele viitab esiteks asjaolu, et regilaulude härjatapjat (nii musta meest merest kui teisi esinemiskujusid) on võimalik identifitseerida pikse ja taevase sfääriga. Sellega seoses tuleb silmas pidada, et eesti rahvausundis on selgelt nähtav pikse ja kuradi vastasseis, kus esimene üritab viimast tappa (vt Valk 2012). Mitmete uurijate väitel ulatub seesama dualism taevase jumala ja tema ktoonilise antiteesi vahel keeleajalooliste rekonstruktsioonide põhjal läbi erinevate etnokultuuriliste substraatide uurali rahvaste mütoloogia kõige varasematesse kihistustesse (Ajkhenvald jt 1989; Valk 1996; Frog 2012a). Seose asjakohasust tõendab lisaks regilauludest ilmnevale ka ülalpool viidatud usundilise muistendi tekst, kus kirjeldati suure musta härja kujul pikse eest põgenevat kuradit. Ktoonilise sfääriga seondub härg ka kohamuistendites, eriti

⁷¹ Tegemist on abstraktsiooniga, mis peaks tähistama Suure härja traditsiooni üldisi jooni kuni selle perioodini, mil Suur härg mütoloogilise olendina (või temaga seotud tekstivälise olem) kaotas aktuaalsuse ning selleainelised tekstilised olemid muutusid üksteisest suuresti sõltumatuks. See aga ei tähenda, et tegemist oleks n-ö Suure härja algmüüdiga, sest need üldised jooned või aspektid võivad pärineda erinevatest etnokultuurilistest substraatidest ning selline tervik võib traditsiooni terviku seisukohalt olla suhteliselt hiline. Nende üldiste joonte omavahelist kronoloogiat pole aga võimalik puhtalt sünkroonilise folklooriainese analüüsil selgeks teha, mistõttu tegelen selle küsimusega 5. peatükis, pärast võrdleva müüdiainese ja ajaloolise tausta vaatlemist.

järvede rändamise puhul. Ktoonilisusele ja taevasele elemendile vastandumisele viitab ka härja must värv.⁷²

2. Härja seos loomisaktiga. Sellele viitavad peamiselt regilauludes esinevad motiivid sellest, milliseid hüvesid tapetud härjast saadakse või mida tema kehaosadest kui toormaterjalist valmistatakse (mis viitab omal moel ka surma ja taassünni temaatikale). Samas meenutab ka rändavate järvede ees käiva ja neile sõrgadega asemeid kraapiva hiidhärja tegevus müütilisi loomistegusid.
3. Härja tapmise episood – kajastub regilaulus, ahellaulus ja Kalevipoja-muistendis ning on regilaulu žanris selgelt keskse tähendusega, sõltumata sellest, kummast „põhiredaktsioonist“ (tänu laul talgute/pulmade peolaua jaoks härja tapnud peremehele või eepiline laul härjatapja otsimisest ja leidmisest, vt ptk 3.2.1) juttu on.
4. Härja tohutud mõõtmed – kajastuvad peamiselt regilaulus, kuid omadussõna „suur“ kasutatakse nii koha- kui usundilistes muistendites ning hiigelsuurusele viitavad nii järvele aseme kaevamine kui veekogude tühjaksjoomine kohamuistendites ja ahellaulus.

3.3 Paralleele teiste rahvaste mütoloogiates

Härjal ja rituaalsel härjatapmisel on tähtis roll olnud väga paljudes Lähis-Idast alguse saanud viljelusmajanduse leviku teele jäänud rahvaste juures. Jacques Cauvini sõnul oli härg üks kahest domineerivast sümbolist Lähis-Ida ja Ida-Vahemere piirkonna rahvaste kunstis alates esimeste põlluharijate kogukondadest (nt Catal Höyük) u 9500 eKr pronksiajani välja (nt minoilises Kreeta kultuuris) (Cauvin 2000: 29). Seetõttu võib ühes või teises aspektis sarnaseid müüte loetleda üsnagi palju (nagu on teinud näiteks Martti Haavio, vt ülalpool). Olen antud juhul piiranud relevantsete paralleelide hulka nende rahvaste mütoloogiatega, kes on keeleajalooliselt läänemeresoomlastega seotud kas ühise algupära (uurali rahvad) või pikaajaliste kultuurikontaktide kaudu (teatud indoeuroopa keelkonna alarühmad ehk indoiraani, balti, slaavi ja germaani rahvad).

⁷² Paljudes kultuurides on must sümboolselt seotud maaga, valge taevaga, mis põhineb ilmselt üldisel kogemusel loodusest. Näiteks udmurdid ohverdasid taevajumalale valdavalt heledakarvalisi või valgeid, maahaldjale aga musti loomi (Lintrop 2003: 74).

Uurali või soomeugri rahvastelt võib ühe paralleelina välja tuua udmurdi muistenditest tuntud allilmas elav härg *muz'em utis' osh* „maad hoidev härg“, kes kandis maad oma sarvede otsas ning kelle liigutused põhjustasid maavärinaid (Lintrop 2003: 60). Samas on sarnasus vaid härja ktoonilises aspektis ja tohututes mõõtmetes, puudub igasugune tapmisstseen või isegi vastasseis taevase jõuga.

Saamid, komid ja udmurdid tunnevad ka vikerkaarena esinevat taeva- või päikesehärja (või –põtra), keda saami variandis jahib mäevaim-piksejumal Aroma-Telle (Ernits 1999: 40, 46–47). Enn Ernitsa arvates on tegemist iraani mütoloogiast pärit laenuga, mis on jõudnud nii saami kui („Suure härja“ regilaulu kujul) läänemeresoomlaste müütidesse (Ernits 1999: 40). Selles müüdis on küll olemas härja tapmine piksejumala poolt, kuid see toimub pigem jahi kontekstis, saakloomaks on saami loos pigem põder kui härg ning loomal puudub seos ktoonilise sfääriga.

Kuigi paralleele laulutüübis „Suur härg“ kirjeldatuga või hüpoteetilise müüdiga laiemalt on raske näidata,⁷³ siis vähemasti on enamik läänepoolseid soomeugri rahvaid samuti tundnud härgade ohverdamise praktikat. Mordvalased on enne ülestõusmispüha pidanud erilist härjapalvust (*Buka ozks*), mille käigus ohverdatakse taevasele peajumalale härg, paludes õiglust, head saaki ja loomade sigivust. Riitusel kasutatud härja nahk müüdi hiljem maha, raha läks ühiskassasse järgmise palvuse tarvis (Devjatkina 2008: 73).

Komid on samuti rituaalselt härgi ohverdanud. 18. augustil, püha Floruse ja püha Lauruse (hobuste patroonide) päeval toodi kogukondliku vara eest soetatud härg kirikusse ja tapeti seal. Kolmandik sellest anti kirikukassasse, teine kolmandik anti kihelkonna vaimulikele ning ülejäänud keedeti kiriku lähistel ja söödi kogukondlikult ühes selleks otstarbeks pruulitud õllega. Kocha külas näiteks ohverdati sel päeval 19. sajandil 80 härga. Härja erinevad kehaosad jagati laiali – nahad Kocha kabelile, silmad ja keeled külavanematele ning kõriosa teenistuse läbiviinud kirikumeestele. (Konakov 2003: 270–271)

⁷³ Olen registri abil või muul moel läbi sirvinud järgmised üldkäsitlused: „Mari usund“ (Toidybek 1998), „Mordva mütoloogia“ (Devjatkina 2008), „Udmurdi usund“ (Lintrop 2003), „Komi mythology“ (Konakov 2003), „Mansi mythology“ (Gemuev 2008) ja „Selkup mythology“ (Tuchkova 2010).

Paraku ei ole neis praktikates midagi iseäralikku, millel peaks tingimata olema otsene ajalooline seos läänemeresoome härjaohverdustega.⁷⁴ Ka kaugemate uurali rahvaste (obiugri ja samojeedi) mütoloogiast ei ole õnnestunud lähemaid paralleele leida. See on ka igati ootuspärane, arvestades et vastavasisulised paralleelid oleksid tõenäoliselt juba välja toodud mõnes varasemas uurali, soomeugri või läänemeresoome mütoloogia alases käsitluses (nt Kuusi 1963a). Kaude võib sarnaseks pidada obiugri rahvaste müüti kuuejalgsest taevasest põdrast (*jalpiŋ ūj*), keda jumal *mōś-χum* jälitab ning tal lõpuks kaks jalga maha raiub, kuid Matti Kuusi seostab seda õigustatult pigem soomekarjala lauluga „Hiiden hirve hiihto“ ja laiema „metsiku jahi“ müütide traditsiooniga, mis seondub Orioni tähtkujuga (Kuusi 1963: 51–55). Astraalmüüdi osana esineb põdrajaht ka sõlkupi müütides (Tuchkova 2010 188–189), kuid märkimisväärset sarnasust läänemeresoome müüdiga ei ole. Ei saa välistada, et Suure härja traditsiooni taga on müüt mingist metsloomast ja sellele peetud jahist, kuid läänemeresoome folkloorne aines sellele ei viita. Näib, et Suure härja traditsioon seostub ennekõike põlluharijate-karjakasvatajate maailmapildiga (vt Honko jt 1993), kuid vastavad majandusviisid (ning kogu muu nendega seonduv kultuurikompleks) on soomeugri rahvasteni jõudnud peamiselt just indoeuroopa rahvaste (baltlaste, germaanlaste, slaavlaste, indoiraanlaste) vahendusel.

Kui uurali rahvaste mütoloogia kohta käivad allikad pärinevad peaaegu eranditult 19.–20. sajandist, siis mõnede indoeuroopa rahvaste mütoloogia kohta käivad allikad ulatuvad lausa aastatuhandete taha ning võimaldavad müütide muutumist ja arengut märksa täpsemalt jälgida. Samas tekitab see ka probleeme nii erinevate indoeuroopa mütoloogiatega omavahelisel kui ka uurali mütoloogiatega võrdlemisel, sest eri aegadest pärit allikate puhul tuleb arvestada ajaloolise konteksti ja muutustega. Erinevat tüüpi allikate puhul tuleb näiteks arvestada, et paljude indoeuroopa ja idapoolsemate uurali rahvaste puhul on võimalik kasutada otseseid müüditekste (mille sisusse on usutud), aga mõnede rahvaste (s.h. läänemeresoomlaste) puhul tuleb peamiselt toetuda müüdijäänustele teistes žanrites (nagu olen teinud ka käesolevas töös).

⁷⁴ Härjaohver kui selline ei ole mingil juhul vaid soomeugrilastele iseloomulik, vaid vastupidi väga universaalne nähtus, mis on olnud iseloomulik paljudele Vana Maailma agraarkultuuridele. Näiteks viikingiaegses Rootsis ohverdati Uppsalas härgi viljakusjumal Freyrile, et vältida ikaldusaastaid (Sarmela 1994: 216).

Indoeuroopa mütoloogia uurija, Chicago ülikooli religiooniajaloo professor Bruce Lincoln väidab, et algindoeuroopa mütoloogias tunti ürgveist, kelle tapmine tõi kaasa söödavate loomade ja taimede tekke (Lincoln 1986: 8, 65 jj). Tegemist on aga rekonstruktsiooniga, mis põhineb erinevate indoeuroopa rahvaste hilisemate mütoloogiate võrdlemisel, mistõttu oleks mõistlik vaadelda ka neid rekonstruktsiooni aluseks olnud müüte.

Näiteks vanairaani loomismüüdi järgi oli esimeseks elusolendiks ürghärg Gavaēvōdāta. Zoroastristliku versiooni järgi tappis kuri vaim Ahriman härja, mille järel osa looma seemnest viidi üles kuule, puhastati seal ja sellest tärkasid kõik kasulikud loomad. Osa seemnest kukkus maale ja sellest tärkasid mitmed kasulikud taimed. On arvatud, et varasemas, zoroastrismi-eelses versioonis⁷⁵ olid ohverdajateks-tapjateks lihtsalt jumalad ning härja surm oli positiivne akt, mille tulemuseks oli inimesele kasulike loomade ja taimede sünn. Võimalik, et see oli prototüübiks iga-aastasele ohverdusele, mis tehti sügisestel Mithra⁷⁶ pidustustel, et tagada elu taassünd karjamaadel ja karjades. (Boyce 1996: 138–139)

Iraani mütoloogiaga seostub ka juba uurimisloos peatükis tutvustatud pärsia päritolu Rooma impeeriumi müsteeriumiusund mithraism, mille üks alusmüüte jutustab samuti härjatapust ning sarnaneb zoroastristlikule müüdile. Olulisemateks allikateks Rooma müsteeriumimüüdi kohta on reljeefid ja muud pildilised allikad säilinud Mithrase templitest, kus kujutatakse tähtsamaid stseene Mithrase elust rääkivast müüdisükilis. Ühes stseenis haarab Mithras suurel härjal sõõrmetest ja surmab ta noaga. Surnud sõnni kehaosadest sünnivad inimeste kasutatavad vilja- ja ravimtaimed ning loomad. Müüdi järgi kordub sama sündmus aegade lõpus, kui Mithras naaseb, tapab sõnni taaskord ja

⁷⁵ Tegemist on samuti rekonstruktsiooniga. Vanim ja tähtsaim allikas iraani (pärsia) muistse usundi kohta on zoroastrismi pühakiri Avesta, kus paljud esiajaloolise usundi elemendid on uue ideoloogia valguses tugevasti ümber tõlgendatud. Zoroastrismi-eelse usundi rekonstrueerimisel toetutakse nii võrdlevale mütoloogiale kui ka 8.–9. sajandil kirja pandud tekstile „*Bundahišn*“, mis käsitleb zoroastristlikku loomismüüti ja kosmoloogiat, kuid selle kirjutajad on kasutanud otsese allikana Avesta kadunud osasid ja nende kommentaare. Sealjuures on nendes sisalduv informatsioon üllatavalt heas kooskõlas Avesta säilinud tekstides esinevate juhuslike mütoloogiliste viidetega. (Boyce 1996)

⁷⁶ Mithra oli indoiraani lepingujumal, keda teatakse nii india kui iraani mütoloogias. Hilisemal ajal muutus tema positsioon iraani mütoloogias zoroastristliku ideoloogia ümbertõlgenduste läbi ning ta omandas päikese-, sõja-, veise- ja viljakusjumala funktsioonid. Sellisena võeti Mithra seoses pärsia ja kreeka kultuuride kokkupuudetega hellenismiajal üle ka Vahemeremaade kultuuri, kus temast sai müsteeriumiusundi keskne kuju. Rooma müsteeriumijumalana tähistatakse teda nimega Mithras (Puhvel 1997: 107-108).

jagab selle liha religiooni järgijatele. Sõnni vere ja rasva segab ta veiniga ja jagab õigemeelsetele, kes saavad seetõttu surematuks ja pääsevad suurest maailmapõlengust, mis hävitab kurjuse ning millele järgneb uus maailma ajaperiood. (Clauss 2000; Sarmela 1994: 216)

Ehkki indoiraani rahvad⁷⁷ asuvad praegustest läänemeresoome rahvastest kaugel, tõendavad indoiraani laensõnad (vt allpool) kunagisi lähedasi kultuurikontakte. Pentti Aalto (Aalto 1987: 80–98) on näidanud, et paralleele leidub ka indoiraani ja läänemeresoome mütoloogias, näiteks soome laulualadel tuntud „Tule sünd“ sarnaneb tulega seotud müütidele aarjalaste ja iraanlaste varastes pühades tekstides. Indoiraani paralleelide puhul tekib samas küsimus, miks ei ole sarnaseid paralleele obiugri rahvaste mütoloogias, mis on samuti tugevalt mõjutatud iraani rahvaste müütidest. Eriti illustreerib seda väidet mansi panteonis kesksel kohal olev *mir-susnə-χum*, kelle atribuutides ja olemuses on selgeid paralleele iraani Mithraga (Gemuev 2008: 33 jj). Ometi ei ole ühtegi viidet ürghärja kontseptsioonile või selle mingile äratuntavale teisendusele mansi mütoloogias. Võimalik, et manside püügimajanduslikus eluviisis ja šamanistlikus maailmapildis ei olnud sellisele agraarmütoloogilisele kontseptsioonile kohta ning üle võeti ainult taevase jumala kontseptsioon.

Läänemeresoomlastele (vähemalt viimaste aastatuhandete jooksul) geograafiliselt oluliselt lähemal asunud ja neid nii keeleliselt kui kultuuriliselt enam mõjutanud balti rahvaste (vt nt Laugaste 1975: 5; Metsmägi jt 2012: 12) mütoloogia kohta käivad kirjalikud allikad on märgatavalt hilisemad ning nende põhjal muistse mütoloogia rekonstrueerimine veelgi keerulisem. Samas on sealtki võimalik otsimise korral leida viide müütilise tähendusega härjatapmisele. Teenekas leedu ja indoeuroopa mütoloogia uurija ning semiootik Algirdas Greimas analüüsib oma raamatus „*Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology*“ rahvajuttu, mida ta ise määratleb kui müüdilike joontega imemuinasjuttu. Selles loos raiub Aušrinė (hommikutähele vastav naisjumalus) oma härja kujule neetud venna Mėnulise (kuu) palve peale maha tolle ja nende lehmakujuliste õdede pead, mille tagajärjel tekivad maa ja inimkond (Greimas 1992: 100 jj, 145).

⁷⁷ Eelpool toodud mütoloogilised paralleelid pärinevad küll muinasiraanlastelt, kuid need võivad mingil kujul ulatuda ka ajas tagasi indoiraani rahvaste ühisesse pärandisse ning seostuda peatükis 4.2 esitatud tõenditega indoiraani etnokultuurilisest substraadist.

Muidu läänemeresoome keeli ja rahvakultuuri suhteliselt palju mõjutanud germaani müütidest (vt nt Laugaste 1975: 6; Metsmägi jt 2012: 12) on vastet raskem leida. Ühe võimaliku paralleelina võiks pakkuda (nagu seda on juba varem välja pakkunud Julius Krohn, vt ptk 2) Himinbjótri, Hymiri-nimelise hiiu veisekarja suurima liikme, kelle pea piksejumal Thor maha raiub ning kalastusretkele söödaks võtab (Sturluson 1990: XLVIII). Lugu on meile teada Snorri Sturlusoni kirjutatud proosavormis muinasskandinaavia mütoloogia ülevaatest, mida nimetatakse „Nooremaks Eddaks“.

Kõige lähedasem vaste germaani kultuuriruumist pärineb hoopis uusaegsest rootsi folkloorist. Seal esineb terve muistendite tsükkel hiiglaslikust muistsest lehmast (Ydre ürglehm), kes kujundas trampimise ja põtkimise teel järvi ning teisi maastikuobjekte, kuni nõid ta härjanahaga mäe sisse kinni sidus. Härg võivat süüa iga aasta nahast ühe karva ja kui kõik karvad on läinud, tuleb maailma lõpp. (af Klintberg 2010: R11)

Lisaks võiks tuua loo, mis on 13. sajandil kirja pandud (jällegi Snorri Sturlusoni poolt) „Ynglingite saagas“. Ehkki saaga jutustab müütiliste Rootsi kuningate elulugusid, kahtlen siiski, kas on alust kaasata seda võrdlev-mütoloogilisse analüüsi. Samas on tegemist hea näitega sellest, kuidas ka väljaspool müüdistruktuure kirjeldati sarnaseid juhtumeid kui „Suure härja“ regilaulus:

Rootsis juhtus, et vana pull, kes oli mõeldud ohvriks, oli söödetud nii suureks, et ta muutus inimestele ohtlikuks ja kui nad tahtsid ta kinni võtta, jooksis loom metsa, muutus metsikuks ja tekitas maale suurt kahju. Kuningas Egill oli kange jahimees. Ta ratsutas tihti päevi loomade jälil, et neid püüda. See juhtus ükskord, kui ta ratsutas oma meestega jahil. Kuningas oli jälitanud looma kaua ja kihutas hobusega oma meeste eest metsa. Siis ta sai aru, et see on seesama pull ja ta ratsutas sinna ja tahtis teda tappa. Pull pööras järsku ümber ja kuningas lõi teda odaga. Pull torkas sarvedega hobuse külge, nii et see kukkus pikali ja nii kuningaski. Kuid ta hüppas jalule ja tahtis tõmmata mõõka. Pull torkas siis sarve kuningale rindu, nii et see jäi sügavale. Siis jõudsid kohale kuninga mehed ja tapsid pulli. (Sturluson 2003: ptk 26)

Ebatavaliselt suurte mõõtmetega härg (koos teiste ebatavaliselt suurte loomade nagu sea või lambaga) on tegelane ka rahvusvahelise levikuga naljandites (ATU 1960A). Laiemaid kultuuriajaloolisi järeldusi ma selle põhjal siinkohal siiski ei tee, kuna neist puudub väga olulise elemendina härjatapmise episood. Samuti pean tunnistama, et Aarne-Thompson-Utheri rahvajututüüpide kataloogi (Uther 2004) kõigi vastavate viidete läbivaatamine jäi ajapuudusel tegemata.

Ülaltoodud paralleelmaterjali võrdlemisel ülalpool postuleeritud läänemeresoome Suure härja müüdi tuumelementidega näib kõige sarnasem olevat indoiraani pärand. Seal on

esindatud seos loomisaktiga ning tapmine ise (mis on tõenäoliselt sümboolselt seotud härgade rituaalse ohverdamisega). Härja ürgsus (esimene loodud elusolend) ning Mithra raske võitlus härja tapmisel viitavad ka tema tohututele mõõtmetele. Balti mütoloogias näib olevat lugu kõrvalisema tähtsusega, härjakujulise kuujumala pea raiujaks on hommikutähele vastav jumalanna, härjakujulise venna kõrval on tapetavateks ka lehmakujulised õed. Germaani mütoloogias on lugu täiesti kõrvalise tähtsusega, puudub ka seos loomisaktiga. Rootsi muistendites esinev hiidhärg kujundab küll loodusmaastikku, kuid tapmisstseeni asemel on hoopis härja vangistamine ning vangistaja rollis lihtsalt nõid. Samas tuleb arvestada, et indoiraani müüdid on üles kirjutatud märgatavalt varem, kui nende usundiline sisu oli veel aktuaalne, ent balti müüte olid üleskirjutamise ajaks vorminud palju enamad sotsiaalsed ja kultuurilised muutused. Võimalik, et ka vastav germaani müüt oli juba Snorri Sturlusoni aegadeks kaotanud algse tähtsuse ja funktsiooni ning taandunud kõrvaliseks episoodiks mütoloogiliste narratiivide tsüklis (tõiku, et härja nimi on teada ning et tema maharaiutud pea täidab kindlat rolli olulises mütoloogilises süžees – sööt, millega Thor püüab hiidmadu Midgarðsormrit –, võiks ettevaatlikult pidada tõendiks Himinbjótri suuremast tähtsusest varasemal perioodil).

4 Ajalooline taust

4.1 Arheoloogiline ja arheozooloogiline aines (absoluutne kronoloogia)

Läänemeresoome alade muinasaja arheoloogiline aines ei paku häid pidepunkte postuleeritud härja-müüdi seostamiseks mingi kindla ajastu ja selle materiaalse kultuuriga (vt ka ptk 5). Selle asemel, et otsida härgade kujutisi muinasesemetel, on ilmselt hoopis viljakam vaadelda karjakasvatuse kui elatusala kujunemist läänemeresoome aladel. Lähtun traditsiooniökoloogia eeldusest, et kultuuri mõjutavad muuhulgas teda ümbritsev looduskeskkond ning selle kandjate elatusalad (Honko 1993: 52), ning väidan, et härja-müüt ei saanud mütoloogias aktualiseeruda enne, kui veisekasvatus oli saavutanud olulise rolli majanduses.⁷⁸ Samas ei saa ilma küsimust arutamata kõrvale jätta võimalust, et härja-müüdi algseks inspiratsiooniks on olnud hoopis metsikud veiseliigid.

Järgnevalt viitan peamiselt Eesti arheozooloogilisele materjalile, mis kajastab küll vaid läänemeresoome ajaloolise (kesk- ja uusaegse) asuala lõunaosa minevikku. Samas on Loode-Venemaa kohta raske andmeid kompaktsel kujul kätte saada ning Soome puhul osutub lisaks hea ülevaatliku käsitluse puudumisele problemaatiliseks see, et erinevused agraarsete rannikualade ja küttemisest-kalastamisest elatava sisemaa vahel püsisid kogu esiajaloo jooksul väga suured.

Kuigi Lõuna- ja Lääne-Euroopas oli karjakasvatusega algust tehtud juba u 6000 eKr, levisid viljeleva majanduse vormid Läänemere äärde üsna aeglaselt. Põhjuseks oli ilmselt see, et Vahemereselises kliimas kodustatud taimed ja loomad polnud piisavalt kohastunud, et siinsetes oludes toime tulla, samas kui metsad ja kalaveed pakkusid piisavalt rikkalikku saaki, et kohalikel polnud motiivi viljeleva majandusega tõsisemalt tegeleda (Lõugas jt 2007).

⁷⁸ Tõsi, see annab traditsiooni tekkele vaid esimese võimaliku alguspunkti (*terminus post quem*).

Lembi Lõugase ja Aivar Kriiska mudeli (2012) järgi tekkisid Baltikumi elanikel esimesed kokkupuuted kodustatud kariloomadega VI aastatuhandel eKr, kui imporditud koduloomade luudest tehtud ripatseid kasutati eksootiliste hauapanustena. 4. aastatuhandest pärinevad varaseimad tõendid kohalikust loomakasvatusest Baltikumis, kuid tegemist on tõenäoliselt esimeste katsetustega karjakasvatuse alal, mis ei toonud kaasa olulisi muutusi majanduses. Esimesed koduloomade luud Eestis pärinevad III aastatuhandest eKr ning seonduvad nõorkeraamika kultuuriga (levis Baltikumis ja Soome rannikualadel 2900–2000 eKr). Sel perioodil hakati karjakasvatusega süsteemsemalt tegelema⁷⁹ ning see tõi kaasa ka mõningad muudatused majanduses. Kliima jähnenemine II aastatuhandel eKr pidurdas ilmselt karjakasvatuse arengut, soodsamad tingimused selleks püsisid saartel ja rannikualadel (Lõugas jt 2004). Peamiseks elatusalaks kujunesid aga nii karjakasvatus kui põllumajandus Eestis alles nooremal pronksiajal (alates 1100 eKr), kusjuures näiteks Saaremaa kindlustatud asulates on veiseluid koduloomade luudest veerand kuni kolmandik (Lõugas jt 2007). Tõenäoliselt oli härg nooremast pronksiajast peale kuni hilisrauaajani (1050–1227) peamiseks künniloomaks. Alles hilisrauaajal, seoses rangide kui efektiivsema rakendusvahendi levikuga kujunes Kagu-Eestis hobune künniloomaks, Lääne-Eestis ja saartel aga künti härgadega kuni 19. sajandini (Kriiska & Tvaauri 2002: 100, 194). Ka Päris-Soomes on härg olnud peamise künniloomana kasutusel 19. sajandini, Põhja- ja Ida-Soomes on selleks olnud hobune (Vuorela 1976: 62, kaart 25).

Eesti alal on minevikus elutsenud kaks metsikut veiseliiki, mis võiksid vähemalt teoreetiliselt kõne alla tulla Suure härja eeskujuna. Kiviajal on Eesti metsades elanud tarvas ehk ürgveis (*Bos primigenius*), keda siinsed elanikud on ka küttnud, kuid viimased selle liigi luuleiud pärinevad hilisneoliitikumist (neoliitikumi lõpp 1800 eKr), kliima jähnenemise ja kuusikute levimisega seoses taandus nende leviala lõuna poole. I aastatuhandel pKr on vähemalt Lõuna-Eesti metsi mõnda aega asustanud ka pürg ehk Euroopa piison (*Bison bonasus*), kes aga hiljemalt keskajal välja kütiti. On võimalik, et tarvaks nimetatigi meil just rauaaegset piisonit, mitte juba neoliitikumis välja surnud ürgveist. (Lõugas & Kihno 1999; Lõugas 2002)

⁷⁹ See väide käib Soome lahest lõuna pool olevate alade kohta. Soome vanimad koduloomade leiud on alles pronksiajast (Salo 1984: 157; vrd Zvelebil 1998, joonis 1.7).

Selle teema täienduseks võiks tuua Tõnno Jonuksi hüpoteesi, et jahiga seotud sümboolika olulisus rauaaja lõpu leiumaterjalis on seotud sõjameheideoloogia tugevnemisega ning viitab sellele, et suurulukite küttimine muutus eliidi privilegeeritud tegevuseks (Jonuks 2009: 291 jj). Nii võiks isegi arvata, et üheks selliseks kütitavaks ulukiks oli ka Euroopa piison, mis ajendas vastavate küti-müütide või vähemalt eepiliste laulude teket.

Ürgveise väljasuremine neoliitikumi lõpus muudab äärmiselt ebatõenäoliseks, et tema küttimisest inspireeritud narratiivid ja motiivid oleksid võinud olla aktuaalsed 3000 aastat hiljem. Piisoni levik oli jällegi suhteliselt lühiajaline ja piirdus ilmselt Lõuna-Eestiga, mistõttu on raske ka seda postuleeritud härja-müüdiga seostada. Lisaks peab siiski nentima, et Suure härja traditsioonil on väga vähe pistmist küttimisega, ennekõike on tegemist ikkagi kodustatud, staatilise looma tapmisega.

4.2 Laensõnade kihistused (suhteline kronoloogia)

Keeleteaduslikult võib eristada läänemeresoome keeltes kolme muinasaega dateeritavat laenukihistust, mis sisaldavad karjakasvatusega seonduvaid sõnu.⁸⁰

Kõige varasemad karjakasvatusega seonduvad sõnad läänemeresoome keeltes pärinevad algindeiraani keelest: *sarv*, *udar*, *varss*, *vasikas*. Vanuselt umbes samasse aega võiks langeda läänemeresoome-mordva sõna *lehm* ning tuletissõna *veis*.

Ajaliselt järgmise kihistuse moodustavad balti laensõnad: *härj* ja *tarvas*. Lisaks neile on veel ka hulganisti asjasse vähem puutuvat karjakasvatustlikku või sõralisi puudutavat sõnavara: *hirv*, *jäär*, *oinas*, *põder*, *täkk*, *võhu* (kits, sm *vuohi*), *õhv*. Umbes samaaegsed peaksid olema ka läänemeresoome omatüved: *sõnn* ja *sõrg*.

Alggermaani kihistusse kuuluvad järgmised sõnad: *nauta* (emas- või isasveis soome keeles, vt Toivonen 1976: 370), *laut*, *tõbras* (sama päritolu on ka soome sõna *teuras* ehk ohvriloom ja *teurastaa* ehk looma tappa, veristada). Sõna *kari* puhul on võimalikud nii

⁸⁰ Andmed pärinevad „Eesti etümoloogiasõnaraamatust“ (Metsmägi jt 2012).

alggermaani kui balti päritolu. Lisaks neile pärineb alggermaani kihistusest ka *lammas*. Sõna *pull* aga pärineb märksa nooremast, alamsaksa laensõnakihistusest.

Nende andmete põhjal otsustades ei tõuse ükski kolmest kihistusest teistest selgelt esile. Tõsi, indoiraani laenud on kõige varasemad ja viitavad sellele, et läänemeresoomlaste esimesed kokkupuuted karjakasvatusega toimusid just nende vahendusel. Asjaolu, et indoiraani laensõnade hulgas pole hārga ja sōrga ei tähenda kindlasti seda, et läänemeresoomlased neid tähistatavaid ei tundnud, vaid tol perioodil nende tähistamiseks kasutatud sõnad on ilmselt keelest kadunud. Balti rahvastelt pärinevad jällegi loomi (s.h. käesoleva uurimuse seisukohalt kõige olulisemat, hārga) tähistavad sõnad, mistõttu ei saa kuidagi väita, et nende mõju läänemeresoomlaste loomakasvatuse arengus oleks olnud väiksem. Germaani mõju võiks laensõnade hulga poolest pidada pisut nõrgemaks, kuid mitte olulisel määral. Niisiis tuleb tõdeda, et vähemalt karjakasvatuse alal on läänemeresoomlased kõigis neis kultuurikontakti olukordades enam-vähem sama intensiivse mõju all. Iseenesest sobib selline pilt kokku ka arheozooloogilise materjaliga, mis näitab, et loomakasvatuse levimine ja omaksvõtt Põhja-Euroopas oli aeglane ja järk-järguline, mitte kiire ja järsk protsess. Võimalik, et samamoodi mitmes järgus võeti üle ka karjakasvatusega seonduvaid mütoloogilisi ideid ja kontseptsioone, kusjuures hilisemates kihistustes saadud mõju paigutus varasemate kihistuste konteksti.

Keeleajaloolised kihistused annavad küll aimu kultuurikontakti laadist, kuid mitte ajast ega paigast. Selleks on tarvis nende suhteline kronoloogia ühitada mingi absoluutse kronoloogiaga (antud juhul saab selleks olla vaid arheoloogiline ajaskaala). Kui germaani ja balti laenudega on see lihtne – kõik olulisemad läänemeresoome etnogeneesi uurijad on leidnud, et need kultuurikontaktid on toimunud juba Läänemere ääres, sõltumata sellest, millisesse perioodi neid paigutatakse (vt nt Carpelan 1999; Wiik 2005; Kallio 2006), – siis indoiraani laenud on üsnagi problemaatilised. See kultuurikontakt ei saanud kuidagi Läänemere ääres toimuda, sest pole mingeid andmeid ega põhjust arvata, et indoiraani keeli oleks siin aladel räägitud. Petri Kallio esitatud uurali keelte hilise lahknemise teooria järgi (vt ülalpool) pidi läänemeresoome-indoiraani kontakt toimuma u. 2000 eKr paiku kusagil Volga jõgikonnas, metsavööndi ja stepi piirialal, millele järgnes uurali keelte kiire ekspansioon ja läänemeresoome

keelte jõudmine Läänemere kaldale.⁸¹ Balti ja germaani laenud (vähemalt vanemad neist) jääksid tema teooria järgi peamiselt pronksiaega (1800–500 eKr) (Kallio 2006), kuid need kontaktid on jätkunud ka hiljem.

Väide, mille kohaselt läänemeresoomlased võtsid karjakasvatuse üle indoiraanlastelt u 2000 eKr kusagil Volga jõgikonnas, tähendab et eelmises alapeatükis tutvustatud varaseimad arheoloogilised tõendid karjakasvatusest Eesti alal ei olegi seotud läänemeresoome keelte kõnelejatega. Ehkki läänemeresoome keele saabumine ei tähendanud ilmselt rahvastiku või asustuse katkestust, lähtun siinkohal siiski põhimõttest, mille kohaselt vaimne kultuur liigub pigem koos keelega ega lähtu mingist „maiskondlikust“ järjepidevusest. Seetõttu ei ole läänemeresoome hilisema asuala kiviajast (kuni 1800 eKr) pärinev arheoloogiline materjal Suure härja traditsiooni ja selle aluseks olevaid koduloomade alaseid kultuurilisi teadmisi ja kujutelmased mõjutanud karjakasvatuse arengu ajalooliseks uurimiseks asjakohane.

⁸¹ Selline keeleareali suur nihkumine muudab muidugi igasugused keeleandmete ja arheoloogia ühildamise katsed äärmiselt keeruliseks, sest on üsnagi võimatu piisavalt täpselt määratleda, mis perioodil millise ala arheoloogilist materjali vaadata tuleks. Tuleb tunnistada, et Kallio esitatud etnogeneesi stsenaarium põhjustab traditsioonijaloolise uurimistöö jaoks mitmeid probleeme (vt ka allpool).

5 Analüüs

Väitsin ülalpool, et „Suure härja“ regilaul (või õigemini sellise tüübinimetuse alla koondatud süžeede, motiivide ja vormelite konglomeraat) on vaid osa suuremast ja ajaliselt sügavamast žanriülesest traditsioonist, mis on tagasiviidav kunagisele tekstivälise olemi vormis müüdile või müüdotsüklile. Järgnevalt üritangi omavahel sünteesida kolmandas ja neljandas peatükis esitatut ehk peamiselt arheoloogiliste allikate abil dateerida uusaegse folkloori põhjal rekonstrueeritud müüdi osiseid ja Suure härja traditsiooni kujunemisloo etappe.

Olenemata sellest, millisesse muinasaja perioodi Suure härja traditsiooni algust dateerida, on aga igal juhul probleemiks, et härja positsioonile läänemeresoomlaste mütoloogias ei näi viitavat ükski muinasese ning märkimisväärsed jäljed sellest puuduvad ka ajaloolise aja materiaalses kultuuris. See asjaolu võiks anda alust väitele, et tegemist ei ole muistse müüdiga, vaid hilistekkelise ja lihtsalt meelelahutuseks loodud lauluga. Sellele räägivad samas vastu traditsiooni äärmiselt lai levik, kasutusseoste, funktsioonide ja redaktsioonide mitmekesisus, eepilistes žanrites esinevate süžeede sarnasused mitmete teiste müütidega ning stiililised ühisjooned teiste mütoloogilise sisuga regilauludega.⁸² Seega ei ole arheoloogilise leiumaterjali tühjuse probleemi võimalik lahendada kergekäeliselt, väites, et sellist müüti pole olnud. Pigem tuleb arvestada võimalusega, et suur osa kunagisest mütoloogiast ei pruugigi kajastuda maapõues säilinud ainelises kultuuris. Näiteks skandinaavia mütoloogia loomisluu, kus jumalad tapavad ürglehma Auðumbla poolt toidetud hiiu Ymiri ja vormivad tema kehast maailma (vt Sturluson 1990: ptk 5), ei kajastu Skandinaavia arheoloogilises materjalis. Peab ka silmas pidama, et iga mütoloogiline olend ei pruuginud olla kultusobjekt. Paljude rahvaste mütoloogias esineb näiteks loojajumal, kes pärast maailma loomist aktiivsest tegutsemisest tagasi tõmbub, kusjuures temale ei suunata usulisi praktikaid ega ei kujutata teda ka kunstis (*deus otiosus*) (vt Kulmar 2005 ja seal viidatud kirjandus). Seetõttu tuleb arvestada, et arheoloogiline materjal ei pruugigi pakkuda

⁸² Pean siin silmas Matti Kuusi väidet, et „Suur härg“ sarnaneb stiili poolest teistele laulukujulistele kultuurimüütidele nagu „Päivöla pidu“ („*Päivölan pidor*“), „Tule sünd“ („*Tulen synty*“), „Suur tamm“ („*Iso tammi*“) ja „Paadi valmistamine“ („*Veneen veisto*“), mida iseloomustab fantastilistel mõõdusuhetel mängimine ning narratiivi edenemine passiivsete pealausete abil (Kuusi 1963b: 165) (vt ka ptk 2).

otsest müüdi ikonograafiat, pigem tuleb muinasteaduse abi kasutada selleks, et joonistada välja üldisemaid kultuuriajaloolisi protsesse, mille taustal Suure härja traditsioon kujuneda võis.

Eelnevalt esitatud vastuargumendid Suure härja traditsiooni hiliseks nähtuseks pidamise vastu kehtivad ka selle ühe osa, Suure härja alase regilaulutraditsiooni kohta. Tõsiasi, et analüütiliselt konstrueeritud laulutüüp „Suur härg“ pole üks kitsalevikuline ja põhisisus koherentne eepiline laul, vaid väga laial alal erinevates funktsionaalsetes seostes kasutatud kujundite ja motiivide konglomeraat,⁸³ viitab selle kompleksi suurele vanusele (vt ka Frog 2012b).⁸⁴ Erinevalt ajaloolis-geograafilisest koolkonnast arvan, et Suure härja regilaulutraditsiooni ei saa tagasi viia mitte ühele redaktsioonideks jagunenud ega ka mitte kahele erinevale alglaulule,⁸⁵ vaid juba enne regivärsilise laulu teket käibel olnud laialt levinud mütoloogilisele teadmisele, mis kajastus mitmetes žanrites ning oli põimunud läbi kogu pärimusrühma folkloori. Hiljem, veel selle müütilise narratiivi käibeloleku ajal, kui tekkis regilauludele omane poeetiline vorm, kujunesid sellele narratiivile viitavad, kuid erinevate funktsioonides kasutatud (ja sellest lähtuvalt ka erineva vormi ja/või ülesehitusega) laulud.⁸⁶ Mõni laul võis olla näiteks müüdinarratiivi eepiline esitus regivärsis, teisel aga võidi kasutada mingeid üldteada vormeleid härja suuruse kohta ohvrirituaali saateks olnud laulus. Need erinevad laulud omakorda jõudsid mingil hetkel välja faasi, kus taustaks olev uskumuslik sisu kadus (näiteks ristiusustamise tagajärjel), ning neile tuli leida uued kasutusseosed. Alles need laulud ja motiivid, mis läbisid selle sõela, on need, mis lõpuks 19.–20. sajandil üles kirjutati.

Samuti pean oluliseks rõhutada, et see postuleeritud müüdiaines on läbi aja muutunud ja püsinud läbi mitmete erinevate etnokultuuriliste substraatide ja nendega kaasas käinud ümbertõlgendamiste filtrite (vt ka Frog 2012a; 2012). Ma ei arva, et tegemist oleks

⁸³ Sama võib väita Suure tamme temaatika kohta, mis esineb samuti peaaegu kogu läänemeresoome laulualal, ent kuna tegemist on niivõrd eriilmeliste tõlgenduste ja kasutusseostega, siis liigitatakse näiteks „Suur tamm“ („*Iso tammi*“) ja Eesti „Nuttev tamm“ eraldi tüüpideks, ehkki arvestatavat variatsiooni esineb ka „Suure tamme“ laulutüübi siseselt (vt nt Sarmela 1994: 211–212).

⁸⁴ Redaktsioonide rohkuse ja suure vanuse vahelisele seosele kui seaduspärale viitab läänemeresoome loomismüüti ja selle paralleele käsitledes ka Ülo Valk (1993: 63).

⁸⁵ Hilisemad „Suure härja“ regilaulu uurijad ei ole alglaulu eeldava mõttekäiguga küll kaasa läinud, ent on algvormi olemuse määratlemisest või mõtestamisest sujuvalt mööda hiilinud.

⁸⁶ Pean selle all silmas pärimusekandjate endi ehk *emic*-kategooriat (vt allmärkus 4).

ajatust, muutumatust muinasajast pärit läänemeresoomlaste eelkristliku müüdiga, mis oli ühesugune ja ühtemoodi aktuaalne ristiusustamiseni 12.–13. sajandil ning hakkas seejärel kiirelt hääbuma. Pigem tuleks pärimust vaadelda ajas pidevalt muutuva ja kujunevana, mistõttu tuleb arvestada võimalusega, et esimesed muutused Suure härja mütoloogilise kuju tähtsuses ning temaga seotud müütide sisus, struktuuris ja muudes aspektides võisid toimuda ammu enne läänemeresoome rahvaste ristiusustamist.

Näitasin ülalpool, et minu postuleeritud müüdi tuumelementidele leidub osalisi paralleele teiste soomeugri rahvaste ning baltlaste ja germaanlaste juures, kuid kõige sarnasem narratiiv pärineb indoiraani mütoloogiast. Samuti on indoiraani keeltega seotud ka esimesed karjakasvatuse alased laensõnad läänemeresoome keeltes. Võimalik, et koos karjakasvatuse alaste oskuste ja teadmistega võeti sel ajal (hiljemalt II aastatuhande alguses eKr) indoiraanlastest karjakasvatajatelt üle ka aspekte nende maailmapildist,⁸⁷ muuhulgas müütiline narratiiv ürgveise tapmisest maailma loomise perioodil. Pole välistatud, et naabritelt laenatud tapumüüt asetus juba olemasoleva, näiteks ürgeluka jahist rääkiva müüdi põhjale⁸⁸ ja sulas sellega kokku, kuid selle jäänused ei ole uusaegse folkloori Suurest härjast rääkivates tekstides jälgitavad.

Pean tähelepanu väärivaks, et müütilise härja seos ktoonilise sfääriga ilmneb peaaegu ainult soomeugri rahvastel (läänemeresoomlastel ja udmurtidel), kuid mitte lähematel indoeuroopa rahvastel (v.a. härgade seos järvedega leedu folklooris, vt ptk 3.2.2). Selle teadmise taustal on minu meelest huvitav, et obiugri rahvad on jõekallastelt geoloogilistest kihistustest välja uhutud mammutiluid pidanud tõenduseks, et vees elab mütoloogiline elukas, veemammut, kes oma sarvi või võhku põdra või põhjapõdra kombel heidab (Gemuev 2008: 153). Mansi põhjamurdes on mammut *maɣar*, kusjuures *ɣar* tähendab põdrapulli (Lintrop 2003: 60). Uskumusi maa all elavast mammutist on teada ka evenkidelt (samas). Võib-olla on tegemist üldise, metsavööndi elanike kogemusel põhineva arusaamaga sarviliste olendite seosest ktoonilise sfääriga, mida tundsid varem ka teised soomeugri rahvad (s.h. läänemeresoomlased) ning mille põhjale paigutusi uuemad teadmised, mis kaasnesid karjakasvatajatega toimunud kontaktidega.

⁸⁷ Kaldun arvama, et ilmselt tegeletakse tähendusloomega kõige aktiivsemalt uue nähtusega tutvumisel, hiljem lähtutakse rohkemal määral varem valmis mõeldud kategooriatest. Selles valguses peaks indoiraani kontakt olema tõenäolisim kandidaat Suure härja traditsiooni algtõukeks.

⁸⁸ Selliseid müüte on talletatud väga paljude Põhja-Euraasia rahvaste juures, eriti traditsiooniliselt küttimise ja korilusega tegelenud kultuurides. (vt nt Berezkin 2005)

Julgen niisiis välja pakkuda, et soomeugrilaste ktoonilise härja näol oli tegemist metsarahvaste kogemusest lähtuva übertõlgendusega stepi karjakasvatajate müüdist, mille tulemusena sarviline ürgelukas seostati maapõuega ning mis jäi püsima ka hilisemas müüdis, kui algseks tõukeks olnud kogemuslik aspekt folkloorist kadus.⁸⁹

Indoiraani müüdi analoogiale toetudes võiks arvata, et selles etapis oli Suur härg ja tema tapmine osa maailma loomise müüdist või müütide tsüklist. Samas oli soomeugri rahvastel tõenäoliselt juba sel ajal olemas varasem loomismüüt, kus tegelasteks olid taevane olend (lind) ja tema sukeldujast antitees, kelle poolt merepõhjast toodud mudast loodi maa (vt Kuusi 1963a; Napolskikh 1989; Frog 2012a; vt ka Lintrop 2003: 54–58). Hilisemal perioodil, läänemeresoomlaste mütoloogias tekkis maailm ilmalinnu munetud muna(de)st (Valk 1993). Järelikult ei saanud Suurest härjast teha kosmogoonia keset. Võimalik, et laenuline härja-müüt seostati sekundaarsete loomisaktide, maastiku, loomastiku, taimestiku või kultuurinähtuste tekkega (viitan härjatapmise samasugusele funktsioonile indoiraani müüdis ning mõnedes läänemeresoome eepilistes regilauludes, vt ptk 3).

Sealjuures jääb segaseks Suure härja võimalik oponent sel perioodil, kuivõrd zoroastrismi-eelset iraani või veel enam algindoiraani mütoloogiat on raske rekonstrueerida, aga hilisema läänemeresoome ainese põhjal härjatapjat automaatselt piksejumalana määratleda oleks ennatlik, eriti arvestades seda, et taevase jumala identiteedi osas toimusid järgnevatel perioodidel läänemeresoome mütoloogias väga suured muutused (Frog 2012a).

Enamik uurijaid on täheldanud ka „Suure härja“ mitmeid ühisjooni „Suure tamme“ lauluga (vt ptk 2), alates sellest, et härjatapja ja tammelangetaja on nähtavasti sama isik – merest tõusev must mees – kuni stiilijoonteni (tapja või langetaja otsimine ja leidmine) ning lisaks kõige üldisem ja ilmsem – mõlema loo tuumaks on kosmiliste mõõtmetega objekt, mis tuleb hävitada. Valdav osa uurijaid on ka esitanud arvamuse, et „Suure härja“ laul on ühel või teisel moel mõjutatud „Suurest tammest“ ning sellest noorem, kuid ei esita väga veenvaid põhjendusi (Matti Kuusi jaoks tõendavat seda mõned nooremad stiilijooned „Suures härjas“, vt Kuusi 1963b: 161 jj; kuid need võivad

⁸⁹ Samas võib ktoonilise härja kujutelmale esinemist udmurtidel selgitada ka hilisema laenuna läänemeresoomlastelt, nagu on arvatud taevajumal Inmari nime ja/või identiteedi puhul (Frog 2012ab).

olla ka sekundaarsed). Suure tamme müüti lähemalt analüüsimate peangi sellele küsimusele vastamist võimatuks, kuid leian, et müütidena võisid need kõrvuti esineda (näiteks samas müüdisüklis, mis seostus tammelangetajast-härjatapjast jumalaga) juba enne regivärsilise laulu teket (vt allpool), mis põhjustas ka nende müütide regilaululiste vormide sarnasuse.

Indoiraani mõju postuleerimisel Suure härja traditsiooni algõukeks on siiski ka mõningaid probleeme. Üheks selliseks on ajaline distantis uusaegsest pärimusest (u 4000 aastat), mis paneb kahtlema müüdi nii pika järjepidevuse võimalikkuses läbi kõigi erinevate ajastute ja ideoloogiate.⁹⁰ Teisalt on ka keeruline määratleda, kuidas see seostub arheoloogilise materjaliga, eriti seetõttu, et läänemeresoome keelte areaal oleks sellele kultuurikontaktile järgneval perioodil pidanud liikuma suure vahemaa võrra loode poole. Selle perioodi (II aastatuhande eKr) arheoloogiline materjal Eestis ja Soomes ei ole aga piisavalt kõnekas, et anda pilti tolleaegsest ühiskonnast ja Suure härja müüdi võimalikust kohast selles.

Seetõttu tuleb ka silmas pidada võimalust, et kogu folkloorne aines pole kusagilt kokku laenatud, vaid selles esineb pidevalt ka isetekkelist ja spontaanset. Nii võib ka Suure härja müüt olla suuresti läänemeresoomlaste enda väljamõeldud, algupärane müüt.⁹¹ Inspiratsiooni selleks võisid anda elulised seigad (näiteks sellised nagu Ynglingite saagast viidatud jutustuses, vt ptk 3.3), siinsetes metsades elanud ürgveise liigid või lihtsalt poeetilised liialdused ohvrihärja suuruse teemal (vt nt Krohn 1903: 623–624).

Järgmine olulisem etapp Suure härja traditsiooni kujunemisloos seostub tõenäoliselt balti rahvaste kultuurimõjuga (alates II aastatuhande keskpaik eKr?). Kuivõrd balti mütoloogiast kõnelevad allikad on indoiraani allikatest märksa nooremad ega ole olnud enam funktsioonilt või žanrilt müüdid (vt ptk 3.3), siis on palju raskem öelda, millised olid sel esimese kultuurikontakti perioodil balti mütoloogia süžeed ja motiivid, mis võisid mõjutada läänemeresoomlaste tolleaegset härja-müüti.

⁹⁰ Tõsi, müüte on tihtilugu dateeritud veelgi vanemaks, näiteks on nähtud ühisjooni Põhja-Euraasia ja Ameerika rahvaste müütide vahel (vt nt Berezkin 2005), mis saavad pärineda vaid paleoliitikumist ehk ajast enne Ameerika asustamist.

⁹¹ Sama on näiteks läänemeresoome regilaulude ilmalinnust ja selle munetud munast sündivast maailmast jutustava loomisloo algupära puhul välja pakkunud Ülo Valk (1993).

Balti päritolu võiks olla muistendites kajastuv uskumus härgade ja (rändavate) järvede seosest, kuivõrd see on mulle teadaolevalt levinud ainult Baltikumis. Samuti on see mingil määral erinev regilauludes kajastuvast müüdiainesest (viimases puudub seos järvede ja maastiku kujundamisega, selle asemel on keskseks hoopis härja tapmine). Seepärast oletangi, et see mütoloogiline kujutelm võeti üle härjatapu-müüdist eraldiseisvalt ja just baltlastelt. Küll aga võib eeldada, et uus laenuline kujutelm järvede loomisega seotud hiidhärjast sulas inimeste ettekujutuses kokku juba olemasoleva, indoiraanlastelt pärit müüdiga, mis rääkis ürgveise tapmisest, kuna süžee erinevusest hoolimata oli ka kokkupuutepunkte (härja seos loomisega ning tema tohutud mõõtmed). On äärmiselt raske hinnata, millise balti rahvaste kultuurimõju lainega seda elementi Suure härja traditsioonis seostada saab. Arvestades, et Soomes sellist süžeed ei tunta, pole samas välistatud, et tegemist on võrdlemisi hilise (nt I aastatuhat pKr) laenuga, mis levis ainult lõuna pool Soome lahte.

Balti mõjudega rõõpselt (tõenäoliselt I aastatuhandel eKr) võis toimuda regivärsilise laulumõõdu teke,⁹² milles väljendati muuhulgas ka müütilisi süžeid. Tänu suhteliselt konservatiivsele vormile säilisid just selles poeetilises keeles väljendatud härja-müüdi elemendid kõige väiksemate muudatustega ja kõige kauem.

Balti mõjust pisut hiljem, aga laias laastus samaaegselt (II aastatuhande teine pool eKr?) algas germaani kultuuri mõju läänemeresoomlastele, mis toimus suuresti paralleelselt balti mõjudega küllalt pika aja jooksul, läbi pronksi- ja rauaaja (ning on jätkunud ka ajaloolisel ajal). Kui härjatapja seos piksejumalaga on tunnuslik just läänemeresoome müüdile, ennekõike regilauludes esinevale versioonile, siis ainsa paralleelina võib tuua just skandinaavia mütoloogias esineva süžee, kus Thor raiub maha Himinbjótri-nimelise härja pea ja võtab selle kalastusretkele söödaks kaasa (vt ptk 3.3).⁹³ Samuti viitan siin eelpool väljatoodud tõlgendusele, et regilaulude härjatapjaks võiski varem olla Thor või mõni tema kohalik laenuline vorm (vt ptk 3.2.1) ning Matti Kuusi tähelepanekule, et lisaks varakalevalalise kihistusega seonduvale loomistemaatikale on „Suure härja“ laulu

⁹² Läänemeresoome vanema rahvalaulu värsimõõdu tekkeaja kohta vt Korhonen 1994, absoluutse dateeringu kohta vrd Kallio 2006. Ilmselt ei peaks seda ette kujutama järsu tekke või esilekerkimisega, vaid pigem keeleajaloolistest muutustest põhjustatud järk-järgulise kujunemisega regilaulueelsetest vormidest (vt Rüütel, 1999).

⁹³ See paralleel on aga asjakohane vaid eeldusel, et Himinbjótriga seotud episood oli varem germaani traditsioonis tähtsam ja väljaarendatum kui vanaislandi allikates.

eevilistes variantides ka hilisemat päritolu sangarieepikale iseloomulikke stiilijooni, mis seostuvad just härjatapja isikuga (esmalt üritavad ülesannet täita teised, kuid teevad seda edutult, kuni tuleb kanglane ja täidab võidukalt ülesande) (Kuusi 1963b: 150). Selline sangarlik, ülesannete täitmisele orienteeritud tonaalsus seostub nii Thori isiku kui ka muinasgermaani ühiskonnale laiemalt iseloomuliku sõdalasideoloogiaga, mis viikingiajal, aga juba ka varem läänemeresoome ühiskondadele mõju avaldas (vt (Jonuks 2009: 263 jj). Pakun välja, et läänemeresoome müüdi härjatapja seostatigi piksejumala ja selle müütiliste kanglastegudega alles kokkupuutel germaani kultuuri ja mütoloogiaga (alates I aastatuhande II pool eKr, aga tõenäoliselt märksa hiljem, millalgi rauaajal), kui regivärsilise laulu vorm oli juba välja arenenud, mis tingis varasema regilaululise sünnieepika sünteesimist uuema, sangarieepika stiili ning uue mütoloogilise härjatapja kujuga.

Vähemalt teoreetiliselt võisid germaanlaste vahendusel saabuda ka mingid mõjutused Rooma impeeriumis levinud müsteeriumiusust mithraismist (vt ptk 3.3), kus üheks keskseks müüdiks oli samuti härjatapmine. Nii on arvanud Martti Haavio ja Unto Salo (vt ptk 2). Ühinen siinkohal siiski Matti Sarmela kriitikaga, kes peab Haavio argumente väheveenvateks. Erinevalt Sarmelast ei pea ma Haavio argumentatsioonis kõige probleemsemaks mitte mithraistliku maskuliinse ideoloogia sobimatust varase rauaaja läänemeresoome ühiskonda (Sarmela 1994: 216), vaid seda, et üksikud inimesed (antud juhul hüpoteetilised läänemeresoome päritolu palgasõdurid Rooma sõjaväes)⁹⁴ ei saa müüti lihtsa kantava objektina tuhandete kilomeetrite taha kaasa võtta ning suures läänemeresoome kultuuriruumis uusi ideid ilma mingisuguse laiema taustsüsteemita edukalt levitada ja juurutada.

Unto Salo andis oma argumentatsioonis võimalikule germaanlaste vahendusel läänemeresoomlasteni jõudnud mithraistlikule mõjule laiema tausta, kirjeldades Skandinaaviast leitud tarbekunstiesemeid (ehted, katlad jm), millel on kujutatud härgi ning mis on vanemal rooma rauaajal (1.–2. sajand pKr) levinud ka Soome ja Eesti rannikualadel. Samas jätab ta arvestamata fakti, et kuigi Rooma impeeriumist pärit

⁹⁴ Nende olemasolu ei tõenda hetkel ükski ajalooline ürik ega arheoloogiline leid, ehkki täielikult välistada seda ei saa. Rooma-päraseid relvi on küll Eestist ja Soomest leitud, kuid sellised olid laialdaselt kasutuses ka germaanlaste juures ning pole võimalik väita, et need oleksid tingimata impeeriumi aladel valmistatud, saati siis ühe konkreetse inimesega Soome lahe äärde kaasa tulnud, mitte näiteks kingitusena ülikult ülikule liikunud.

esemed ja esemevormid levisid erinevate vahetusvormide teel tuhandete kilomeetrite taha, ei pruukinud ideed nendega nii kiirelt ja nii kaugele kaasa liikuda, sest neil tuleb alati sobituda kohaliku sotsiaalse konteksti ja maailmapildiga. Germaanlaste vahendusel selliste ideede omaksvõtt oleks aga eeldanud, et sellest oleks germaani enda kultuuri ja mütoloogiasse jäänud veelgi tugevam jälg kui läänemeresooe kultuuri.⁹⁵ Seetõttu arvan, et mithraistlikust kontekstist ei saanud pärineda müüt tervikuna, pigem võisid Rooma keisririigist Põhjalasse saabuda mingid abstraktsemad ideed või sümbolid,⁹⁶ mille järgi on uusaegsest folkloorist raske välja tuua.

Kuivõrd Suure härja traditsiooni elemendid uusaegses folklooris ei viita sellele, et seesugune olend oleks uusaegses rahvausundis aktuaalne olnud ning üheski kesk- või uusaegses läänemeresoomlaste usundiliste kommete või mütoloogia kirjelduses pole hiigelhärja või veel enam selle austamist sõnagagi mainitud,⁹⁷ julgen arvata, et Suur härg oli juba muinasaja lõpuks taandunud kõrvaliseks mütoloogiliseks kujuks (ehkki mitte ununenud).⁹⁸

Selles marginaliseerumises võisid rolli mängida erinevad muutused mütoloogilises süsteemis. Näiteks leiab Frog, et ilmselt on taevajumala ktoonilise antiteesi nimi ja/või identiteet soomeugri rahvaste mütoloogiate kujunemisloos läbinud enam ümbertõlgendusi kui taevajumala enda nimi ja/või identiteet (Frog 2012a: 26–27). Võimalik, et härja tõrjus kõrvale mõni moodsam ktooniline olend.⁹⁹ Põhjuseid võis olla teisigi – tema võimaliku rolli loodusmaastiku kujundajana loomismüütide tsükliks võis asendada mõni muu mütoloogiline tegelane.

Kui Suure härja müüdi üldistavas mudelis määratlesin Suure härja ktoonilisena ja taevasele jumalale vastanduvana, siis ei tähenda see samas, et mingil perioodil oleks

⁹⁵ Lisaks võiks eeldada, et kui mithraistlik müüt läänemeresooe rahvaluulesse jõudis või seda mõjutas, oleks läänemeresooe folkloori vanematest kihistustest võimalik välja tuua teisigi Rooma kultuuri mõjusid, mida mulle teadaolevalt ei ole tehtud.

⁹⁶ Rooma keisririigi ja üldse Vahemeremaade antiigi mõju Kirde-Euroopale ongi peamiselt seisnenud esemevormides ja sümboolikas, isegi keisririigis endas toodetud esemeid on siia jõudnud tühisel hulgal (Kriiska & Tvauri 2002: 135).

⁹⁷ Ka Kristfrid Ganander, varaseim soome mütoloogia uurija tunneb Suurt härja vaid regilauluvärsside kaudu (vt Ganander 1960: 9).

⁹⁸ Ilmselt ei tähendanud see ka Suure härja traditsiooniga osaliselt seotud härjaohverdamise praktika lõppu, mida näitavad mitmed hilisemad teated sellistest rituaalidest.

⁹⁹ Paljud ktoonilise või inimvaenuliku sfääriga seotud jumalad (ja ka muud mõisted) soomeugri rahvastel on naaberrahvastel algselt olnud vastupidises rollis, näiteks balti piksejumal Perkunase (Perkonsi) nime jälgedeks läänemeresooe traditsioonis on *põrgu*, *pärgel* ja sm *perkele* (Ajkhenvald jt 1989: 157).

tegemist olnud selle sfääri ainsa või domineeriva olendiga. Nii läänemeresoomlaste kui teiste soomeugri rahvaste rahvausundis ja mütoloogias tunti paralleelselt mitmeid maa, maa-aluse ja veega seotud olendeid. Osaliselt on tegemist muidugi erinevatest etnokultuurilistest substraatidest pärit fenomenidega, kuid pole põhjust arvata, et kui uusaegses rahvausundis võis olla kõrvuti palju eriaegsetest kihistustest elemente, siis ei saanud samasugune sünkretism ja variatiivsus valitseda ka varasematel perioodidel.

Keskajal või varasel uusajal lisandus karjala ja ingeri traditsiooni ilmselt kirikuringkondadest alguse saanud laul „Suurest seast“,¹⁰⁰ mille eesmärgiks oli parodeerida Suure härja tapmisest jutustavat laulu ja pilgata paganlikke jumalaid, kuid mis rahva seas levides mõjutas nii süžee, motiivide kui vormelite poolest ka „Suure härja“ laule (Kuusi 1963c: 337; Sarmela 1994: 216).

Paganliku mütoloogia üldise taandumisega läänemeresoome kultuuris kristluse mõjul kadus Suur härg lõplikult aktuaalsest usundist¹⁰¹ ning säilis folkloorse kujuna mõningates selleks sobivates žanrites (regilaul, mõned muistendid).

Lääne- ja Kesk-Eestis jäid Suurt härga kirjeldavad vormelid püsima pulmade ja talgute jaoks kasutatud laulude traditsioonis, kus need seati peolaua külluse võrdkujuks. Arvestades, et viited Suurele härjale esinevad nendes lauludes isoleeritult ehk viiteid samale olendile sama piirkonna muus folklooris ei leidu, regilauludest rääkimata (v.a. järvemuistendite härjad, aga pole põhjust arvata, et neid uusaegses folklooris enam aktiivselt samastatud oleks), siis on ilmselt tegemist juba märksa varasemal ajal (s.o. ajal, kui Suure härja mütoloogiline kuju oli uute vormelite loomiseks veel piisavalt aktuaalne) tekkinud vormelitega. Millalgi on need vormelid kristalliseerunud ka pulmalaulude traditsiooni, aga arvestades, et selles (peolaua kirjeldamise) kontekstis on tegemist selgelt hüperbooliliste ja absurdsete kirjeldustega, siis arvan, et võib-olla on algselt olnud tegemist paroodiaga. Parodeeritavaks oleks siinkohal sobinud näiteks

¹⁰⁰ Võimalik, et ka see tekkis mõne varasema laulu või usundilise kujutelma põhjale. Näiteks setu laulutraditsioonis on samuti laul ebatavaliselt suurest seast ja selle tapmisest (Hurt, 1904: 449–450).

¹⁰¹ See oli sajanditepikkune protsess, mille üheks ilminguks oli loomohvrite keelustamine. See aga mõjutas otseselt ka Suure härja traditsiooni, mis oligi tõenäoliselt peamiselt ohvrimüüt. Vaatamata vastastikmõjule eksisteerisid härjaohver ja Suure härja traditsioon siiski ka üksteisest sõltumatult – mütoloogilise härja tähtsuse vähenemine muinasaja lõpus ei tähendanud härjaohvrite lõppemist, aga loomohvrite keelustamine ei tähendanud Suurest härjast rääkivate laulude või muistendite kadumist.

mõne varem kasutuses olnud, kuid seoses ristiusu ideolooga juurdumise ja ohvripraktikate kadumisega traditsioonist välja langenud ohvri laulu vormelid.

Eraldi teema on veel see, kuidas mõjutas härja kasutamine tööloomana folkloori ja mil moel mõjus härja asendamine hobusega Lõuna-Eestis. Arvo Krikmann (1978: 665–674) on näidanud vanasõnade põhjal, kuidas härja ja hobuse erinev populaarsus tööloomadena Lõuna-Eestis ning Põhja- ja Lääne-Eestis on folkloori (ennekõike lühivorme) mõjutanud. Kui hobune muutus valdavaks veoloomaks härja asemel (Lõuna-Eestis alates muinasaja lõpust), muutusid populaarsemaks ka *hobuse*-sõna kasutatavad vanasõnad, sageli toodi selleks kasutusele uut „hobuseainelist“ folkloori (mitte niivõrd ei asendatud vanades vanasõnades härja hobusega). Härgade sümbolne tähtsus ühiskonna jaoks vähenes ja võiks arvata, et ühes sellega kaotasid tähtsust ka härgade rituaalne ohverdamine kui ka härja-müüt. Nii võiks seda pidada põhjuseks, miks Lõuna-Eestis ja setu traditsioonis Suurest härjast rääkivaid regilaule ei ole. Samas on just Kagu-Eestist 17. sajandist teada härja rituaalne ohverdamine piksejumalale (Gutslaff 1644), mis ei kinnita sugugi korrelatsiooni härja rituaalse tähtsuse ja tööloomana kasutamise vahel. Seetõttu pean tõenäolisemaks, et Suurest härjast rääkivate regilaulude puudus Lõuna-Eestis ei ole põhjustatud hobuse kasutamisest tööloomana, vaid regilaulutraditsiooni sisestest teguritest. Setumaal ei tunta teisigi üleläänemeresoomelise levikuga müütilisi laule, näiteks „Loomislaulu“ (Arukask 2003: 44).

Kindlasti oli Suure härja traditsiooni kujunemisloos palju teisi mõjusid ja üksikasju, mida on tänapäeval võimatu eritleda või rekonstrueerida, kuid siinkohal tõin välja vaid väikese osa neist seostest, mida on hoolika analüüsi põhjal võimalik tuvastada ja ära tunda. Väga tähtis oleks jälgida ka traditsiooni kuuluvate tekstide funktsioonide muutust läbi aja, kuid et eelmistes lõikudes vaadeldud kaugel esiajaloo puhul ei ole võimalik isegi rääkida konkreetsetest tekstidest, vaid süžeedest ja motiividest kõige üldisemal tasandil, siis ei saa ka arutleda nende tekstide võimalike funktsioonide üle. Arvestades, et kogu läänemeresoomse ala peale on uusaegses materjalis võimalik välja tuua vähemalt nelja eri funktsiooniga Suure härja müüti kajastavaid või selle järgi sisaldavaid regilaule (ohvri laul, pulmalaul, talgulaul, loits rabanduse raviks), siis võidi ka varasematel perioodidel laulda samal teemal ning samu motiive ja vormeleid kasutades väga

erinevate funktsioonidega laule, millele lisanduvad veel Suure härja jäljed teistes žanrites oma funktsioonidega. Arvestades, et müüt lihloomast ürgeluka tapmisest ja selle liha jagamisest sobib väga hästi kogukondliku ohvrirituaali taustaks, võib arvata, et sellise rituaaliga seotud laul on olnud Suure härja müüdi üheks tekstiliseks väljundiks suurema osa traditsiooni eluajast (ilmselt oli ürghärja tapmise müüt seotud Mithrakāna-nimeliste ohvripidustustega ka indoiraani traditsioonis, vt Boyce 1996: 172). Samas leian, et on võimatu ja ilmselt isegi tarbetu arutleda, kas „Suur härg“ oli kevad- või sügispidustustega seotud laul (mille üle on vaieldud teema senised uurijad, vt ptk 2), sest oma pika ajaloo jooksul võidi seda müüti kasutada väga erinevates rituaalsetes kontekstides.

Kokkuvõte

Käesolevas uurimistöös vaatlesin erinevaid läänemeresoome rahvaste folklooris esinevaid laule, muistendeid ja muudesse žanritesse kuuluvaid tekste, milles on viiteid ebatavaliselt suurte mõõtmetega härjale. Lähtusin hüpoteesist, et tegemist on ühe kunagise müüdi jäänustega, mille tegelaseks oli hiiglaslik ktooniline ürghärg. Analüüsi tulemusena ei pea ma hüpoteesi täielikult tõestatuks, kuid regilaulu kõrval ka teistest žanritest mütoloogilisele härjale viitavate süžeede ja motiivide väljatoomine annab selle veenvusele kindlasti tuge ning hetkel näib see olevat nende tekstide olemasolule parim seletus.

Senises uurimisloos regilaulutüübina „Suur härg“ käsitletud tekstide puhul jõudsin järeldusele, et tegemist ei ole ühe alglaulu jäänustega, vaid temaatiliselt seotud süžeede, motiivide ja vormelite konglomeraadiga, mis on juba algusest peale kujunenud ühe müütilise teadmise või narratiivi konkreetsete väljendustena.

Läänemeresoome tekstide põhjal konstrueerisin hüpoteetilise müüdi üldistava mudeli ning võrdlesin seda teiste rahvaste (nii soomeugri kui ka indoeuroopa) mütoloogiatega. Seejärel kirjeldasin võimalikke traditsiooni kujunemist mõjutanud ajaloolisi protsesse ning selle sünteesimisel eelnevalt läänemeresoome ja võrdleva folklooriainese analüüsist saadud teabega konstrueerisin võimaliku Suure härja traditsiooni ajaloo, kus kajastusid läänemeresoomlaste kultuurikontaktid indoiraani, balti ja germaani rahvastega ning härja-müüdi tähtsuse järk-järguline vähenemine ja traditsiooni killustumine.

Ühe kitsa kultuurinähtuse kujunemisloo väljajoonistamine ei olnud aga kindlasti uurimistööl olulisim tulemus. Sellest tähtsamaks pean tõdemust, et uusaegses folklooriaines leidub jätkuvalt materjali diakrooniliseks uurimistööks ning uued metodoloogilised lähenemised (näiteks käesolevas töös kasutatud parallakslähenemine) pakuvad selleks paremaid võimalusi. Samas ei saa ka märkimata jätta, et metodoloogia

kõrval pakuvad uusi võimalusi digiteeritud rahvaluulekogud, mis võimaldavad märksõnade abil tohutus korpuses laialipillutatud killukesi leida ja kokku viia. Samuti pean vajalikuks rõhutada, et soome ja karjala folkloori kõrval leidub läänemeresoome mütoloogia uurimise seisukohalt olulist teavet ka eesti rahvaluules.

Märkimist väärivad ka uurimistöös ilmnenud metodoloogilised probleemid, mis viitavad teemadele, millega võiks tulevikus lähemalt tegeleda. Üheks selliseks on kindlasti mütoloogia ning arheoloogias kajastuvate usundiliste praktikate ja sümbolite vähene seos, mis teeb keeruliseks nii suulise pärimuse elementide arheoloogia andmete põhjal dateerimise kui suulise pärimuse abil arheoloogiliste faktide illustreerimise. Samuti näitas uurimus, millised probleemid tekivad arheoloogiliste allikate ühildamisel vanemate keeleajalooliste kihistustega ning et läänemeresoomlaste etniline ajalugu on jätkuvalt lahtine ja keeruline teema.

Kasutatud allikad

Aalto, Pentti. 1987. Connections between Finnish and Aryan mythology. *Studies in Altaic and comparative philology: a collection of professor Pentti Aalto's essays in honour of his 70th birthday. Studia Orientalia* 59. Helsinki: Finnish Oriental Society, 80–98

Ajkenvald, Aleksandra; Helinski, Eugene; Petrukhin, Vladimir. 1989. On Earliest Finno-Ugrian Mythologic Beliefs: Comparative and Historical Considerations for Reconstruction. *Uralic Mythology and Folklore*. Helsinki: Finnish Literature Society, 155–160

Aikio, Ante; Aikio, Aslak. 2001. Heimovaelluksista jatuvuuteen – suomalaisen väestöhistorian tutkimuksen pirstoutuminen. – *Muinaistutkija*, 4/2001, 2–21

Ancelane, Alma. 1991. *Latviešu tautas teikas: izcelšanas teikas: izlase*. Riga: Zinatne

Anderson, Walter. 1923. *Kaiser und Abt: die Geschichte eines Schwanks. FF Communications N 42*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

Annist, August. 2005. *Friedrich Reinhold Kreutzwaldi "Kalevipoeg"*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Anthony, David W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University Press

Ariste, Paul. 1956. Läänemere keelte kujunemine ja vanem arenemisjärk. *Eesti rahva etnilisest ajaloost*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 5–40

Arukask, Madis. 2000. “Venna sõjalugu” ja inimhõõlemise muutlikkus. Setu lüroepiline regilaul kui pideva distantseerumise ja muutumise dokument. *Kust tulid*

lood minule...Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 57–121

Arukask, Madis. 2003. *Jutustava regilaulu aspektid: 19. sajandi lõpu setu lüroepiliste regilaulude žanr ja struktuur.* Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus

Baran, Anneli; Hussar, Anne; Õim, Asta; Õim, Katre. 2004. *Eesti kõnekäändude ja fraseologismide andmebaas.* [<http://www.folklore.ee/justkui/index.html>], viimati vaadatud 20.03.2013

Berezkin, Juri. 2005. Kosmiline jaht. Põhja-Ameerika müüdi Siberi variandid. – *Mäetagused*, 30, 109–130

Boyce, Mary. 1996. *A History of Zoroastrianism. Volume I. The Early period.* Leiden; New York; Köln: E.J. Brill

Carpelan, Christian. 1999. Käännekohtia Suomen esihistoriassa aikavälillä 5100–1000 eKr. *Pohjan poluilla: Suomalaisten juuret nykytutkimuksen mukaan.* Helsinki

Cauvin, Jacques. 2000. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture.* Cambridge: Cambridge University Press

Clauss, Manfred. 2000. *The Roman Cult of Mithras: the god and his mysteries.* Edinburgh: Edinburgh University Press

Devjatkina, Tatjana. 2008. *Mordva mütoloogia. Sator 8.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus

ERLAB = *Eesti regilaulude andmebaas.* Eesti Kirjandusmuuseum. [<http://www.folklore.ee/regilaul/andmebaas>], viimati vaadatud 10.11.2012

Eisen, Matthias Johann. 1897. *Näki raamat: 65 juttu näkist ja Lisa.* Tallinn: T. Turgan

Eisen, Matthias Johann. 1903. *Wahepalukesed.* Tallinn : J. Ploompuu

Eisen, Matthias Johann. 1920. *Eesti kohalikud muistejutud I–III.* Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Seltsi raamatukauplus

Ernits, Enn. 1999. Hõimlane verejõe tagant: Saami muinaslood tootempõhjapõdrast. VI. – *Mäetagused*, 9, 34–49

Faehlmann, Friedrich Robert. 1986. *Müütilised muistendid*. Tallinn: Eesti Raamat

Folklore. Google'i otsingumootor [<http://www.folklore.ee/otsing.php>]

Frog. 2010. *Baldr & Lemminkäinen: Approaching the evolution of mythological narrative through the activating power of expression. A case study in Germanic and Finno-Karelian cultural contact and exchange.* [<http://discovery.ucl.ac.uk/19428/>] Doktoridissertatsioon. London: University College London

Frog. 2012a. Evolution, Revolution and Ethnocultural Substrata From Finno-Ugric Sky-God to the North Finnic God-Smith Ilmarinen. *Finno-Ugric Folklore, Myth and Cultural Identity: Proceedings of the Fifth International Symposium on Finno-Ugric Languages University of Groningen, 7-9, June 2011. Studia Fenno-Ugrica Groningana* 7. Maastricht: Shaker, 25–43

Frog. 2012b. The Parallax Approach: Situating Traditions in Long-Term Perspective. – *RMN Newsletter: Approaching Methodology*, 4 (May 2012), 40–58

Ganander, Kristfrid. [1789] 1960. *Mythologia Fennica*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

Gemuev, Ismail (koost.); Baulo, A.; Lyutsidarskaya, A.; Sagalaev, A.; Sokolova, Z.; Soldatova, G. 2008. *Mansi mythology. Encyclopaedia of Uralic Mythologies* 3. Toimetajad: Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál. Budapest; Helsinki: Akadémiai kiadó; Finnish Literature Society

Goršič, Matej. 2011. “Suure tamme” laul – süntees. – *Mäetagused*, 48, 111–126

Greimas, Algirdas J. 1992. *Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press

Gutslaff, Johann. 1644. *Kurtzer Bericht und Unterricht Von der Falsch-heilig genandten Bäche in Lieffland Wöhhanda*. Dorpat

Haas, Ain; Peekna, Andres; Walker, Robert E. 2003. Echoes of Ancient Cataclysms in the Baltic Sea. – *Folklore*, 23, 49–85

Haavio, Martti. 1959. *Karjalan jumalat: uskontotieteellinen tutkimus*. Porvoo; Helsinki: Söderström

Haavio, Martti. 1961. Kuolematonten lehdot: Sämpsöi Pellervaisen arvoitus. Porvoo; Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö

Honko, Lauri. 1989. Memorates and the Study of Folk Belief. *Nordic Folklore: recent studies*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 100–109

Honko, Lauri. 1998. *Textualising the Siri epic. FF Communications N 264*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

Honko, Lauri; Timonen, Senni; Branch, Michael. 1993. *The Great Bear: A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugric Languages*. Helsinki: Finnish Literature Society

Hurt, Jakob. 1904. *Setukeste laulud: Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega. Ezimene köide*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts

Jaago, Tiiu. 1997. Mis sealt tõuseb, soost sinine, soost sinine, maast punane? Sinise ja punase võimalikust tähendusest regilaulus. – *Mäetagused*, 5, 54–72

Jaago, Tiiu. 1999. Rahvaluule mõiste kujunemine Eestis. – *Mäetagused*, 9, 70–91

Jauhiainen, Marjatta. 1998. *The type and motif index of Finnish belief legends and memorates: revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. FF Communications N 182*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

Johanson, Kristiina; Jonuks, Tõnno; Tõrv, Mari. 2013. From the first people to idols and figurines: Richard Indreko as a scientist. *Man, his time, artefacts, and places: collection of articles dedicated to Richard Indreko = Inimene, tema aeg, esemed ja*

paigad: Richard Indrekole pühendatud artiklite kogumik. Tartu: Tartu Ülikooli Ajaloo ja arheoloogia instituut

Jonuks, Tõnno. 2009. *Eesti muinasusund.* [<http://www.folklore.ee/~tonno/Jonuks.pdf>] Doktoridissertatsioon. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus

Kallio, Petri. 1997. Uralic substrate features in Germanic? *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja = Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 87, 123–130

Kallio, Petri. 2006. Suomen kantakielten absoluuttista kronologiaa. – *Virittäjä*, 1/2006, 2–25

Kama, Pikne. 2010. *Arheoloogiline vaatepunkt regilaulutüübile "Ema haua".* [http://www.arheo.ut.ee/theses/BA10_Kama.pdf] Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool

Klintberg af, Bengt. 2010. *The Types of the Swedish Folk Legend.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

Konakov, Nikolai (koost.); Il'ina, Irina; Limerov, Pavel; Ulyashev, Oleg; Shabaev, Yuri; Sharapov, Vladimir; Vlasov, Andrei. 2003. *Komi mythology. Encyclopaedia of Uralic Mythologies 1.* Toimetajad: Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál. Budapest; Helsinki: Akadémiai kiadó; Finnish Literature Society

Koobas = Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse andmebaas Koobas [<http://galerii.kirmus.ee/koobas>], viimati vaadatud 07.05.2013

Korhonen, Mikko. 1994. The Early History of the Kalevala Metre. *Songs beyond the Kalevala: transformations of oral poetry.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

Kriiska, Aivar; Tvauri, Andres. 2002. *Eesti muinasaeg.* Tallinn: Avita

Kriiska, Aivar. 2012. *Soome arheoloogia.* Loengukursus Tartu Ülikooli arheoloogia osakonna magistriõppes 2012. aasta sügissemestril. Tartu

Krikmann, Arvo. 1978. Folkloristliku kartograafia töömailt. Eskiis hobuse ja härja geograafiast. – *Keel ja Kirjandus*, 11/1978, 665–674

EV = Krikmann, Arvo. 1997a. *Eesti vanasõnade andmebaas.*
[<http://www.folklore.ee/rl/date/robotid/leht1.html>], viimati vaadatud 10.04.2013

Krikmann, Arvo. 1997b. *Kõnekäänud ja fraseologismid.*
[<http://www.folklore.ee/rl/date/robotid/leht3.html>], viimati vaadatud 10.04.2013

Krikmann, Arvo. 1997c. *Sissevaateid folkloori lühivormidesse I. Põhimõisteid, žanrisuhteid, üldprobleeme.* Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus

EM = Krikmann, Arvo ja Krikmann, Jaan. 2012. *Eesti mõistatuste andmebaas.*
Tartu [<http://www.folklore.ee/moistatused/>], viimati vaadatud 10.04.2013

Krohn, Julius. 1885. *Suomalaisen kirjallisuuden historia. Osa I.* Helsinki

Krohn, Kaarle. 1903. *Kalevalan runojen historia.* Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura

Krohn, Kaarle. 1926. Soome härg. – *Eesti rahvalaulud I. Esimene köide: dr. Jakob Hurda ja teiste kogudest.* Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, LV

Krohn, Kaarle. 1932. *Kalevalan kertomarunojen opas.* Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura

Krull, Hasso. 2006. *Loomise mõnu ja kiri. Essee vanarahva kosmoloogiast. Loomingu Raamatukogu 5–6/2006.* Tallinn: Kultuurileht

Krull, Hasso. 2007. Suur härg ja kiviaja pärand. – *Keel ja Kirjandus.* 3/2007, 229–237

Kuusi, Matti. 1963a. Eisisuomalainen runous. *Suomen kirjallisuus I: Kirjoittamaton kirjallisuus.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura; Otava

Kuusi, Matti. 1963b. Varhakalevalainen runous. *Suomen kirjallisuus I: Kirjoittamaton kirjallisuus.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura; Otava

Kuusi, Matti. 1963c. Keskiajan kalevalainen runous. *Suomen kirjallisuus I: Kirjoittamaton kirjallisuus.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura; Otava

Kuusi, Matti. 1994. Questions of the Kalevala Metre. What exactly did Kalevala language signify to its users? *Songs Beyond the Kalevala: transformations of oral poetry. Studia Fennica Folkloristica*, 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 41–55

Kõiva, Mare; Kalda, Mare. 2005. *Rehepapp ehk rahvausundi ja muistendite andmebaas*. [<http://www.folklore.ee/rehepapp/>] Eesti Folkloori Instituut, EKM FO rahvausundi ja meedia töörühm, viimati vaadatud 10.03.2013

Laagus, Aino. 2009. Situatsioonianalüüsist folkloristikas. – *Mäetagused*, 43, 113–124

Laakso, Johanna. 1999. Pohjois-Euroopan väestön alkukysymyksiä kontaktilingvistiikan kannalta. *Pohjan poluilla: suomalaisten juuret nykytutkimuksen mukaan*. Helsinki

Lang, Valter. 2013. *Mõtteid läänemeresoome etnogeneesist*. Ettekanne Tiit-Rein Viitso 75. sünnipäevale pühendatud läänemeresoome väikekeelte ja kultuuride konverentsil "Läänemeresoome keeled, kultuurid ja kohavaim" Tartus 7.–8. märtsil 2013.

Laugaste, Eduard. 1963. *Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu: valitud tekste ja pilte*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus

Laugaste, Eduard. 1975. *Eesti rahvaluule*. Tallinn: Valgus

Laugaste, Eduard; Norman, Erna. 1959. *Muistendid Kalevipojast. Monumenta Estoniae antiquae. II, Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid I*. Tallinn: Eesti Raamat

Lincoln, Bruce. 1986. *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge; Massachusetts; London, England: Harvard University Press

Lintrop, Aado. 1999. The great oak, the weaving maidens and the red boat, not to mention a lost brush. – *Folklore*, 11, 7–30

Lintrop, Aado. 2003. *Udmurdi usund. Eesti Rahva Muuseumi sari 5.* Tartu: Eesti Rahva Muuseum

Lintrop, Aado. 2006. Igavese sinitaeva kauged peegeldused – mõnest šamaanirännaku motiivist eesti regilaulus. *Regilaul – esitus ja tõlgendus.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 51–64

Lintrop, Aado. 2013. Great Oxen of Twilight: Storytelling and Riddlemaking at Calendar Solstices. *Mythic discourses: studies in Uralic traditions. Studia Fennica Folkloristica 20.* Helsinki: Finnish Literature Society, 396–412

Loorits, Oskar. 1998. *Liivi rahva usund I–III.* Tartu: Eesti Keele Instituut

Lõugas, Lembi. 2002. Karvasest mammutist ameerika naaritsani ehk Eesti loomastiku arengulugu – *Eesti Loodus*, 9/2002, 6–13

Lõugas, Lembi ja Kihno, Kersti. 1999. Eesti metsades kõndisid piisonid. – *Eesti Loodus*, 5/1999, 52–56

Lõugas, Lembi; Maldre, Liina; Jürgenson, Aivar; Järv, Eha. 2004. *Koduloomad ja karjakasvatus muinasajast kaasajani.* Tallinn: MTÜ Arheoloogiakeskus

Lõugas, Lembi; Kriiska, Aivar; Maldre, Liina. 2007. New dates for the Late Neolithic Corded Ware Culture burials and early husbandry in the East Baltic region. – *Archaeofauna*, 16, 21–31

Lõugas, Lembi; Kriiska, Aivar. 2012. *Early Animal Husbandry in the Eastern Baltic Region.* Posterettekanne Euroopa Arheoloogide Assotsiatsiooni 18. aastakonverentsil Helsingis 29. august – 1. september 2012.

Lönnrot, Elias (koost.) 1985. *Kalevala.* Soome keelest tõlkinud August Annist. Tallinn: Eesti Raamat

Metsmägi, Iris; Sedrik, Meel; Soosaar, Sven-Erik. 2012. *Eesti etümoloogiasõnaraamat.* Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus

Metsvahi, Merili. 2012. "Naine libahundiks" (AT 409) eesti jutupärimuses. – *Keel ja Kirjandus*, 8–9/2012, 611–627

Napolskikh, Vladimir. 1989. The Diving-Bird Myth in Northern Eurasia. *Uralic Mythology and Folklore*. Helsinki: Finnish Literature Society, 105–113

Núñez, Milton G. 1987. A model for the early settlement of Finland. – *Fennoscandia Archaeologica*, 4/1987, 3–18

Ohto = *Eesti Rahvaluule Arhiivi sisesevserver Ohto*. Viimati vaadatud 07.05.2013

Okkonen, Onni. 1935. Iso härkä. *Kalevalaseuran vuosikirja*, 15, 175–181

Parpola, Asko. 1999. Varhaisten indoeurooppalaiskontaktien ajoitus ja paikannus kielellisen ja arkeologisen aineiston perusteella. *Pohjan poluilla: Suomalaisten juuret nykytutkimuksen mukaan*. Helsinki

Pentikäinen, Juha. 1986. The background to the Finnish creation myth. *Traces of the Central Asian culture in the north: Finnish-Soviet joint scientific symposium, held in Hanasaari, Espoo, 14–21 January 1985*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 195–211

Puhvel, Jaan. 1997. Võrdlev mütoloogia. Tartu: Ilmamaa

Price, Simon; Kearns, Emily (ed.). 2003. *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*. Oxford: Oxford University Press

Raiet, Erich (toim.). 1991. *Eesti kirjakeele seletussõnaraamat. [I köide, A–J]. 3. vihik, fosgeen – hüdroliius*. Tallinn: Valgus, 1991

Rebane, Leida. 1930. Ajaloolist traditsiooni Kuusalu kihelkonnast. Kogutud 1930. a. Käsikiri Eesti Kirjandusmuuseumi käsikirjade osakonnas. Tartu

RMN. *RMN Newsletter*. Folklore Studies. Helsingin yliopisto. [<http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/English/RMN/>]

Ränk, Gustav. 2000. Hiiehobune. – *Müüt ja ajalugu*. Tartu: Ilmamaa

Rüütel, Ingrid. 1999. Varafolkloorsetelt vokaalzhanridelt lauluni III. – *Mäetagused*, 8, 80–95; 9, 92–128; 10, 90–105

Saarikivi, Janne; Lavento, Mika. 2012. Linguistics and Archaeology: A Critical View of an Interdisciplinary Approach with Reference to the Prehistory of Northern Scandinavia. *Networks, Interaction and Emerging Identities in Fennoscandia and Beyond. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 265. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 177–216

Saarinen, Jukka. 1993. The Dead, Things Past and Things Far Away. Finnish Hiisi Otherworld Legends. *Arv: Nordic Yearbook of Folklore*, 49, 107–114

SKVR = Saarinen, Jukka; Timonen, Senni. 2007. *Suomen Kansan Vanhat Runot*. Internetiandmebaas. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura [<http://dbgw.finlit.fi/skvr/>], viimati vaadatud 24.04.2013

Saarlo, Liina. 1996. Varese, sest vagast linnukesest. *Vaga vares. Pro Folkloristica* IV. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 93–103

Salo, Unto. 1984. Pronssikausi ja rautakauden alku. *Suomen historia 1*. Espoo: Weilin+Göös, 101–249

Salo, Unto. 2012. *Luonto ja kulttuuri. Muinaissuomalaisten elämänyymmärrys. Kalevalaiset myytit ja uskomukset II*. Helsinki: Amanita; Somero

Sarmela, Matti. 1994. *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Atlas of Finnish Ethnic Culture 2. Folklore*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura

Sarv, Mari. 2008. *Loomiseks loodud: regivärsimõõt traditsiooniprotsessis. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus

Siikala, Anna-Leena. 2012. *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

Sturluson, Snorri. 1990. *Gylfaginning. Noorem Edda. Tõlkinud Rein Sepp. Klassikalised lood*. Tallinn: Eesti Raamat

Sturluson, Snorri. 2003. *Ynglingite saaga*. Tõlkinud ja kommenteerinud Tõnno Jonuks. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond

Sutrop, Urmas. 2002. Taarapita – saarlaste suur jumal. – *Mäetagused*, 16, 7–38

Sydow, Carl Wilhelm von. 1948. Kategorien der Volksdichtung. C. W. v. Sydow. *Selected Papers of Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 60–85

Tuchkova, Natalya (koost.); Kuznetsova, Ariadna; Kazakevich, Olga; Kim-Malony, Aleksandra; Glushkov, Sergei; Baïdak, Aleksandra. 2010. *Selkup mythology. Encyclopaedia of Uralic Mythologies 4*. Toimetajad: Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál. Budapest; Helsinki: Akadémiai kiadó; Finnish Literature Society

Zvelebil, Mark. 1998. Agricultural frontiers, Neolithic origins, and the transition to farming in the Baltic basin. *Harvesting the Sea, Farming the forest. The emergence of neolithic societies in the Baltic region*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 9–28

Tedre, Ülo (toim.). 1974. *Eesti rahvalaulud: antoloogia I–IV*. Tallinn: Eesti Raamat

Tedre, Ülo. 1996. Matthias J. Eisen rahvausundi uurijana. Järelsõna. *Esivanemate ohverdamised*. Tallinn: Mats

Toidybek, Lidiya. 1998. Mari usund. Tallinn: Virgela

Toivonen, Yrjö Henrik (koost.) 1976. *Suomen kielen etymologinen sanakirja. II*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura

Uther, Hans-Jörg. 2004. *The types of international folktales: a classification and bibliography: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Part II, Tales of the stupid ogre, anecdotes and jokes, and formula tales. FF Communications N 285*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia

Valk, Ülo. 1993. Kust tuli ilmalind? Läänemeresoome loomisloo algupärad. – *Vikerkaar*, 2, 21–29; 3, 60–66

Valk, Ülo. 1996. Thunder Chasing the Devil. An Estonian Folk Belief in the Indo-European Context. *Professor August Robert Niemi and Comparative Folklore Investigations of the Balts and Baltic Finns. Papers of the International Conference Held on 1–2 December, 1994 Vilnius, Lithuania.* Vilnius: Lithuania-Finland Society, 1996, 16–21

Valk, Ülo. 1998. *Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus. Eesti Rahva Muuseumi sari I.* Tartu: Eesti Rahva Muuseum

Valk, Ülo. 2000. Regilaul kui kommunikatsioon teispoolseusega: dialoogist nägemusteni. *Kust tulid lood minule... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel.* Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2000, 245–276

Valk, Ülo. 2002. Ristiusueelne kurat eesti folklooris. *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 1994–1999.* Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 35–45

Valk, Ülo. 2003. Autorsus ja tekstuaalsus: "Kalevipoeg" kui eepiline maastik. *Paar sammukest. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 77–90

Valk, Ülo. 2006. Loomise lumm ja folkloorne fluidum. Hasso Krull. Loomise mõnu ja kiri. Essee vanarahva kosmoloogiast. „Loomingu Raamatukogu“. *Keel ja Kirjandus*, 7, 591–594

Valk, Ülo. 2008. Etiologic tale. The Greenwood encyclopedia of folktales and fairy tales. Volume 1, A - F. Westport; London: Greenwood Press, 313

Valk, Ülo. 2012. Thunder and Lightning in Estonian Folklore in the Light of Vernacular Theories. *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions. Studia Fennica Folkloristica* 20. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 40–67

Vilberg, Gustav. 1921. *Harjumaa. Maateaduslik lugemik.* Tartu

Vuorela, Toivo (toim.). 1976. *Suomen kansankulttuurin kartasto = Atlas der finnischen Volkskultur = Atlas of Finnish folk culture. 1, Aineellinen kulttuuri = Materielle Kultur = Material culture.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

Västriku, Ergo-Hart. 1994. Lastehirmutised. *Loomine. Pro Folkloristica II*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 56–61

Västriku, Ergo-Hart. 2007. *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni: alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus

Wiik, Kalevi. 2005. *Eurooplaste juured*. Tartu: Ilmamaa

Винокурова, Ирина. 2010. Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX – начало XX в.). *Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 9–37

Summary. The myth of the Great Ox in the tradition of Finnic peoples and its historical development

This thesis will attempt to study elements found in various genres of folklore recorded from the Finnic peoples in the 19th and 20th centuries that may possibly be connected with an ancient myth about a Great Ox and its slaying. It also sets out to discuss the conditions of emergence and development of this tradition through centuries.

Scholars like Martti Haavio, Matti Kuusi and Anna-Leena Siikala agree that the Finnic -runic song, “The Great Ox” (Finnish *Iso härkä*, Estonian *Suur härg*) has a mythological background and was probably connected with a sacrificial ritual in an earlier period. This paper also suggests that there are hints to, or traces of this myth in other genres of folklore (most notably in etiological tales about the creation of lakes). It is also proposed that what is usually seen as one song type under the name, “The Great Ox” (in a way suggesting that it originates from a common ancestral song) is actually a conglomerate of plots, motifs and formulas that originate from different textual expressions of this ancient, extra-textual myth.

The methodology used is based on the parallax approach suggested by Frog (2012b), which is well-suited for diachronic research of folklore. The introduction and analysis of 19th and 20th century folklore texts is followed by a very broad and general formulation of four key aspects of this tradition that seem to emerge from the corpus:

- 1) The connection of the Ox to the chthonic sphere and its opposition with a celestial god
- 2) The connection of the Ox with the Creation
- 3) The slaughtering of the Ox
- 4) The abnormally large dimensions of the Ox.

These aspects form a general descriptive model that is used for cross-cultural comparison, bearing in mind that these aspects might well originate from different historical contexts.

This general model is compared with traditions of other Uralic peoples as well as of Indo-European peoples attested to have been in cultural contacts with the Finnic peoples according to linguistic data (Indo-Iranian, Baltic and Germanic peoples). All of these traditions have some similarities, but none of them can be considered to be a very close parallel. The closest match seems to be the Indo-Iranian myth about the killing of the primeval bull Gavaēvōdāta.

This cross-cultural comparison is followed by an introduction and analysis of the culture-historical circumstances which could have influenced the emergence and development of the tradition of the Great Ox based on the evidence from archaeology and historical linguistics. At the centre of the tradition, is a giant ox; this must either refer to a wild bovine or be part of traditions connected with or inspired by cattle breeding. The first possibility is investigated on the basis of archaeological finds, but no links to it are found in folklore. As for the second possibility, linguistic evidence (words for animals, their body parts and other related terms) points to the fact that cultural contacts with Indo-Iranian, Baltic and Germanic peoples alike have contributed to the knowledge about animal husbandry among the Finnic peoples, with the Indo-Iranians introducing the first substratum of influence.

Based on this, a historical continuum model is proposed, suggesting the adoption of a myth about the slaying of the primeval bull from the Indo-Iranians approximately 2000 BC or slightly later (the absolute chronology of linguistic contacts is based on Kallio 2006). As the chthonic aspect of the bull is present only in Finno-Ugric traditions (Finnic and Udmurt), it is suggested that it might be a reinterpretation of the Indo-Iranian tradition based on Finno-Ugric models. However, the possibility of a Finnic innovation independent of any major influences from outside as a starting point for the tradition cannot be ruled out. In the subsequent period, the Finnic trochaic metre emerges as a poetic system suitable for expressing and conserving mythical narratives and ideas. This is paralleled or followed by influences from the Baltic peoples which introduce the concept of a giant bull involved in the creation of lakes which partially merged with the older tradition based on some thematic similarities. Baltic influences were probably paralleled by contacts with the Germanic peoples. Germanic influences

might be seen in the identification of the bull-slayer with the thunder god and more notably with Thor which can be claimed to be the case in some runic songs.

As there is no evidence of the Great Ox being part of the vernacular religion of the Baltic Finns in the historical period, its significance as a mythological being must have already decreased in prehistoric times, possibly due to the introduction of new chthonic beings or other changes in the mythological system. With the introduction of Christianity, the tradition of the Great Ox was marginalized along with the pagan mythology in general. This is most clearly indicated by the emergence of the runic song ,“The Great Hog” (*Iso sika*) in Finland and Karelia which was probably created under Finnish clerical influences to mock ancient pagan gods, but mingled with the, “The Great Ox” in folk tradition. Traces of the original myth, however, survived in some contexts that were either new or marginal to the actual religion (e.g. wedding songs in Estonia, charms in North Estonia or Karelia etc, etiological legends in Estonia).

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Kristo Siig

(sünnikuupäev: 22.11.1989)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

Suure härja müüt läänemeresoome rahvaste traditsioonis ja selle ajalooline taust

mille juhendajad on Ergo-Hart Västrik ja Tõnno Jonuks

1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 21.05.2013